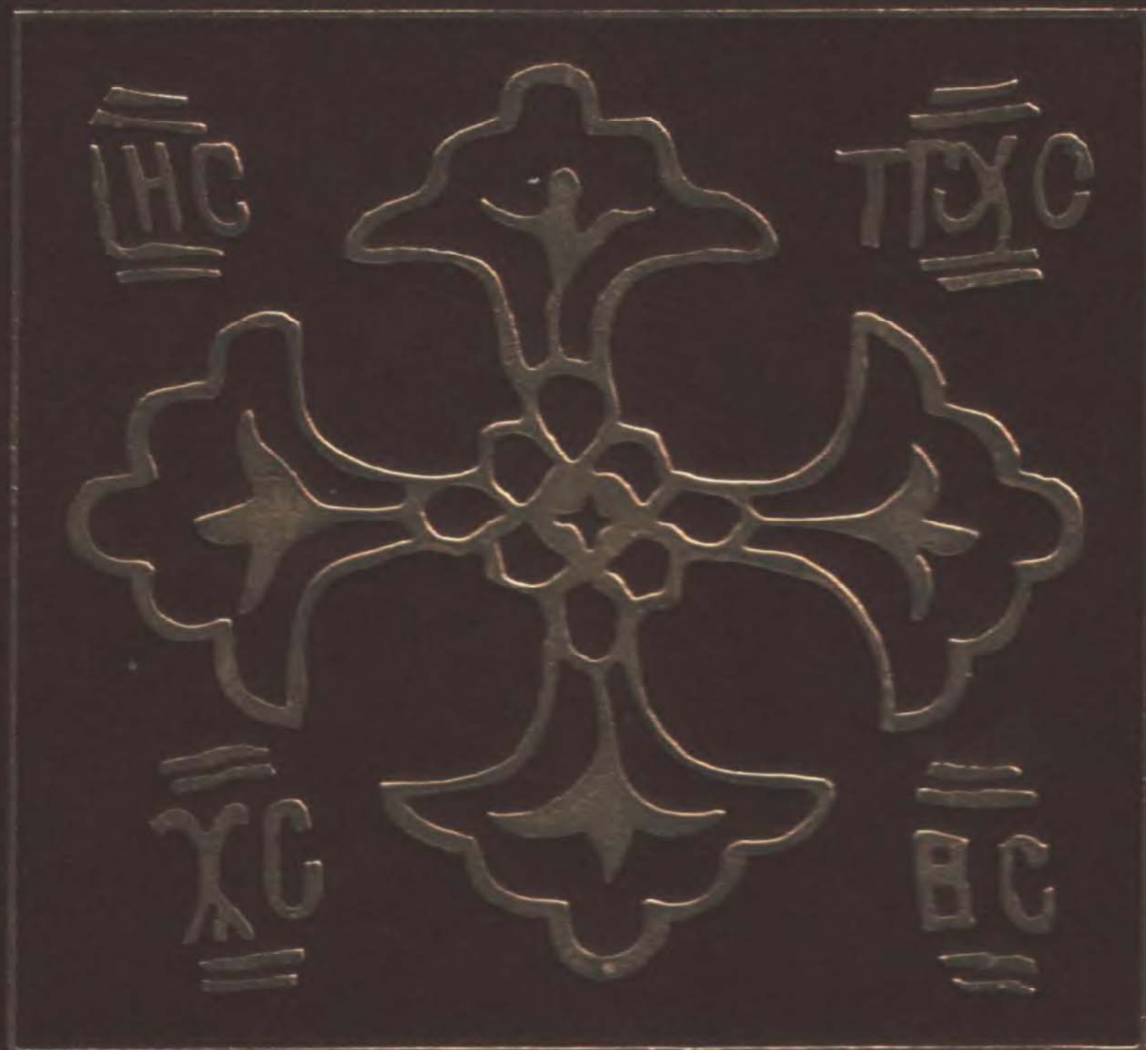


Л.П. Карсавин

СВЯТЫЕ ОТЦЫ И УЧИТЕЛИ ЦЕРКВИ

Л.П. Карсавин

СВЯТЫЕ ОТЦЫ И УЧИТЕЛИ ЦЕРКВИ

(раскрытие православия в их творениях)

Издательство Московского университета
1994

ББК 86.372
К26

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета

Карсавин Л. П.
К26 Св. отцы и учители Церкви (раскрытие Православия в их творениях)/Предисл. и коммент. С. В. Мосоловой.— М.: Изд-во МГУ, 1994.— 176 с.
ISBN 5—211—02607—1

В книге раскрывается мир духовных исканий христианства первых веков его существования. Дана характеристика богословских учений отцов Церкви, а также внецерковных и еретических мыслителей. Глубина и самостоятельность понимания автором проблем богословия, обширный исторический материал, на который он опирается, яркий, образный язык делают книгу интересной не только специалистам, но и широкому кругу читателей.

Для историков, философов и всех интересующихся христианским богословием и историей философии.

К $\frac{0301030000—018}{077(02)—94}$ 4—94 ББК 86.372

Научное издание

Карсавин Лев Платонович

СВЯТЫЕ ОТЦЫ И УЧИТЕЛИ ЦЕРКВИ
(РАСКРЫТИЕ ПРАВОСЛАВИЯ В ИХ ТВОРЕНИЯХ)

Предисл. и коммент. С. В. Мосоловой

Зав. редакцией *Н. А. Рябикина*. Редактор *Е. В. Завадская*. Мл. редактор *М. Б. Алексеева*. Художник *Т. Л. Алешина*. Художественный редактор *А. Л. Прокошев*. Технический редактор *Г. Д. Колоскова*. Корректоры *Т. С. Милякова, И. А. Мушникова*

ИБ № 6009

ЛР № 040414 от 27.03.92
Сдано в набор 14.09.93. Подписано в печать 15.03.94. Формат 60×84 1/16. Бумага офсет. № 2. Гарнитура литературная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 10,27. Уч.-изд. л. 12,21. Тираж 35 000 экз. Заказ 1271. Изд. № 2529.

Ордена «Знак Почета» издательство Московского университета
103009, Москва, ул. Герцена, 5/7
Книжная ф-ка № 1 Министерства печати и информации РФ.
144003, г. Электросталь Моск. обл., ул. Тевосяна, 25.

ISBN 5—211—02607—1

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Любезный читатель, к тебе обращаюсь я в надежде, что ты веришь в Бога, чувствуешь Его веяние и слышишь Его голос, говорящий в душе твоей. И если не обманывается моя надежда, подумаем вместе над записанными мною мыслями...»[1] — так начинается первая работа Льва Платоновича Карсавина на богословскую тему. Этот трепетный призыв к «своему» читателю скрытым камертоном звучит и в позднейших его сочинениях. Для того, кто не хочет его расслышать, многое в творчестве мыслителя останется закрытым и невнятным.

Будущий философ родился в 1882 г. в Санкт-Петербурге в семье танцовщика Мариинского театра Платона Константиновича Карсавина. Звезда русского балета, всемирно известная Тамара Карсавина приходилась философу сестрой. Но Лев, с детства тяготившийся театральным окружением, был ближе к матери: та была склонна к серьезному чтению, вела французские тетради своих «Мыслей и изречений» и благоговела перед памятью своего двоюродного дяди — основателя славянофильства А. С. Хомякова. Это славное родство, несомненно, оказало свое влияние на становление взглядов впоследствии выдающегося представителя русского Серебряного века.

С золотой медалью окончив гимназию, затем историко-филологический факультет Петербургского университета, Карсавин в качестве сферы научных интересов избирает историю религиозности Италии и Франции средних веков. Тогда же, в 1904 г., еще в студенческие годы, он женится. Его печатные работы этого периода посвящены истории конца Римской империи. По окончании университета, получив двухгодичную заграничную командировку, он углубленно занимается в библиотеках и архивах Европы. Результаты этих изысканий отложились в его фундаментальных трудах «Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков» (1912) и «Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, пре-

[1] Карсавин Л. П. Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах. Пг., 1919. С. 1.

имущественно в Италии» (1915). Склонный к мощному системообразующему синтезу ум мыслителя не смог ограничиться рамками описательной исторической науки. Выход за их пределы отчетливо заметен уже в последней его монографии, более культурологической, нежели исторической. По возвращении на родину Л. П. Карсавин, отчасти побуждаемый к тому материальной стесненностью, продолжает очень много работать. Так, в 1913 г. он одновременно занимает должности приват-доцента Императорского СПБ университета, преподавателя на Высших (Бестужевских) женских курсах, на Высших курсах Лесгафта, в Психоневрологическом институте, в гимназии ИЧО, кроме того, выполняет обязанности казначея Исторического общества при С.-Петербургском университете. Тогда же он печатает статьи в многочисленных журналах («Вестник Европы», «Голос минувшего», «Научно-исторический журнал», «Церковный вестник», «Историческое обозрение» и. проч.), пишет серию статей в Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона и, наконец, работает над докторской диссертацией «Основы средневековой религиозности».

События 1917 г. внесли существенные осложнения в устоявшийся ритм жизни мыслителя, однако научные занятия не прекратились. В это время он активно участвует в воссоздании философского общества при С.-Петербургском университете, служившего в первые годы после революции некоей «экологической нишей» для религиозных философов, становится одним из организаторов при этом обществе известного впоследствии своей научной добросовестностью издательства «Academia»; входит в редакционный совет издательства «Наука и школа». На этот период приходится и личностное обновление Л. П. Карсавина. В мутном пореволюционном потоке самым тягостным, по мнению философа, было начатое новыми властями гонение на христианскую Церковь. Однако сила Божия в немощах совершается, и Церковь вышла из этих испытаний очистившейся от наносного и омертвелого, кровью новомучеников приобретя еще более крепкое дерзновение перед Богом в молитве за чад своих. Карсавин быстро откликнулся на эти перемены в положении Церкви. Если раньше он, в целом соглашаясь с основами христианского мировидения, считал себя ими не связанным, то теперь в нем происходит духовный катарсис, и отныне все дальнейшее его творчество оказывается неразрывно слитым с темой религиозной. С этого времени начинается публикация серьезных философских работ Карсавина. Сначала они носят по преимуществу историософский характер. Сюда относятся «Католичество» (1918), «Введение в историю» (1920), «Восток, Запад и Русская идея» (1922). Параллельно в его творчестве все большее место занимают собственно философские размышления («Глубины сатанинские» (1922), «О добре и зле» (1922), «О свободе» (1922),

«София земная и горняя» (1922), «Noctes Petropolitanae» (1922).

Однако вклад Л. П. Карсавина в сокровищницу отечественной мысли до сих пор остается по достоинству неоцененным. В 1922 г. он вместе с группой известных ученых и деятелей культуры был выслан из Советской России, что сделало невозможным для русского читателя знакомство с его последующими работами. В трудные во многих отношениях годы эмиграции публикуются статьи философа на русском, немецком, итальянском и чешском языках. Иноязычные исследования, по замыслу автора, были призваны знакомить зарубежного читателя с проблемами и содержанием русской религиозной жизни. Из работ на русском языке в этот период наиболее значительными являются «Диалоги» (1923), «Святые отцы и учители Церкви» (1926) и блестящая «Философия истории» (1923). Тогда же происходит сближение Карсавина с русскими церковными кругами. Он встречается с митрополитом Евлогием. Сам, участвуя в церковных службах, неоднократно выступает с проповедями в православных храмах.

О том, как тяжело переживал философ свое разлучение с Родиной, можно судить по следующему факту: в 1927 г. он получает престижное приглашение на работу в Оксфорд, но, к огорчению своей семьи, его не принимает. Зато сразу же отвечает согласием на полученное в том же году подобное приглашение от Литовского университета. Ему казалось — там он будет ближе к России. И, несмотря на отказ семьи покинуть Париж, он один выезжает в Каунас.

Литовское научное сообщество приняло его радушно. С этого времени и до начала второй мировой войны в жизни Карсавина наступает период относительной устроенности и спокойствия. Пользуясь этим, философ берется за написание на литовском языке (он выучил его за полтора года) фундаментальной «Истории европейской культуры» в 6 томах, над которой работает около десяти лет. Параллельно им издаются книга «Πεϱτ αϱχογ. Опыт христианской метафизики» (1928), не имеющий аналогов в русской традиции систематический философский труд «О личности» (1930) и, наконец, «Поэма о смерти» (1932), которую сам автор считал своим лучшим произведением. Теперь его мысль достигает своего окончательного оформления, она напряженна и многопланова, без особых пояснений и подробностей. В этом известная трудность работ литовского периода для читателя.

О времени немецкой оккупации Л. П. Карсавин позднее в письме к Е. Ч. Скржинской напишет: «...при немцах не преуспел, так как был против них. С самых первых дней был уверен в торжестве России и хотел с ней воссоединиться»[2]. После освобождения Лит-

[2] Цит. по: Ванеев А. А. Два года в Абези. Брюссель, 1990. С. 343.

вы в 1944 г. он назначается директором Вильнюсского художественного музея. Оставив занятия в университете, он продолжает читать лекции по истории западноевропейского искусства в Художественном институте.

Самые последние записи Л. П. Карсавина сделаны в лагере в местечке Абезь, куда он был заключен в 1951 г. и где в нем вызрел самый весомый плод его философских раздумий, отчасти отраженных в десятке блистательных этюдов, среди которых — как возвышенно его последнее вдохновение!— Венок сонетов и цикл терцин, представляющие собой завершение его религиозной философии. Здесь, будучи скован узами телесными и в то же время наслаждаясь дотоле недостигаемыми им высотами свободы духовной, в 1952 г. умер крупнейший русский мыслитель Лев Платонович Карсавин.

* * *

От медиевистики к философии истории, в основе своей христоцентричной, и от нее — к религиозной онтологии как учению об Абсолюте и мире — таков путь творческой эволюции Л.П. Карсавина. Итогом ее является оригинальная религиозно-философская система, соперничать с которой по глубине и законченности в русской философии начала века может, пожалуй, лишь система С. Л. Франка. Оригинальность концепции тем не менее не стирает того факта, что карсавинская мысль движется в русле определенной традиции, а именно — в русле метафизики всеединства, имеющей глубокие корни в истории.

Первоначальные представления о том, что позднее воплощалось в целостные концепции всеединства, восходят к философии досократиков, многие из которых выдвигали идеи о связанности и родстве всего сущего. Они легли в основу систематической разработки принципа всеединства, осуществленной в платонизме и неоплатонизме. Стоит отметить, что, по мнению Карсавина, именно Платон и Плотин дали основание вообще всякой исторической философии, так что и доныне понятие платоника синонимично понятию философа, а «ценность философской системы измеряется степенью ее платонизма»[3].

Далее рассматриваемая концепция получила существенное развитие в христианской патристике, особенно в трудах св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника и в так называемом «Ареопагитическом корпусе». Идеи христианского платонизма оказали значительное влияние на развитие средневековой мысли вплоть до эпохи Возрождения. В XV в. к разработке принципа всеедин-

---

[3] Карсавин Л. П. Апологетический этюд//Путь. 1926. № 3. С. 39.

ства обращается римский кардинал и мыслитель Николай Кузанский, оказавший огромное влияние на формирование взглядов многих русских философов.

В русской философской мысли проблема всеединства, можно сказать, стала ее главной отличительной особенностью, проявившись еще у славянофилов (учение о «соборности» А. С. Хомякова) и в русской литературе у Ф. И. Тютчева, А. К. Толстого и Ф. М. Достоевского, а в явной форме — у В. С. Соловьева, который под истинным всеединством понимает такой способ устроения бытия, «в каком единое существует не за счет всех, или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы, и само оказывается, таким образом, пустотой; истинное единство сохраняет и усиливает эти элементы, осуществляясь в них как полнота бытия»[4]. Эта интуиция пронизывает умозрения всей последующей русской традиции всеединства, к которой вслед за Соловьевым примкнули кн. Е. Трубецкой, о. С. Булгаков, о. П. Флоренский, С. Л. Франк, отчасти Н. О. Лосский и другие.

Творчество Л. П. Карсавина завершает известную нам традицию всеединства. С ним она вступила в зрелую форму своего существования. В его метафизике отчетливо просматриваются все ее основные начала, те же из них, которые использовались его предшественниками имплицитно, приобретают форму выверенных определений. Однако, как всякая яркая индивидуальность, Карсавин выходит за рамки традиции, в которой работает, порою вступает с ней в спор. Мировоззрение его отличает ряд только ему присущих особенностей.

Обращаясь к наследию мыслителя, следует прежде всего осознать, что среди всех представителей русской традиции всеединства Карсавин был первым и, пожалуй, единственным, кто сознательно строил свою философию на незыблемом основании христианской догматики, стремясь ничего не перекраивать, все благоговейно принимать и лишь бережно выявлять бездонные глубины, в ней сокрытые. В его понимании догмы нет ни холодной абстрактности, ни высокомерия разума, характеризующих отношение к ней В. Соловьева, ни отрицающего последнюю реальность догмы символизма Н. Бердяева, ни фидеистической склонности С. Франка видеть в ней «внеразумную» истину религии, совершенно недоступную мысли.

Чуткость Карсавина к догматической основе христианства коренится в его убеждении, что в современном, теряющемся в безбожии мире заданием подлинной философии является осмысление и возрождение тех начал, которые несут в себе всю силу

---

[4] Соловьев В. С. Соч.: В 10 т. Изд. 2-е. Спб., Т. 7. С. 74.

христианской идеи. Христианство не только не должно поступаться своей разумностью, но, напротив, оно одно и есть единственно разумное, так как именно через него «возсиял мирови свет разума», который лишь отчасти был унаследован секуляризованной гуманистической мыслью.

Так понятая задача философии побудила Карсавина написать работу о путях становления христианского догматического сознания, озаглавленную «Св. отцы и учители Церкви». Предлагаемая здесь публикация настоящей работы осуществляется на родине мыслителя впервые. Единственное — парижское — издание ее в 1926 г. вышло малым тиражом и, быстро разойдясь по частным эмигрантским библиотекам, стало библиографической редкостью.

Несмотря на общую религиозную направленность философии Л. П. Карсавина, данный труд по патристике выпадает из всего контекста его творчества. Задуман он был как учебник для семинарии. Отсюда и сжатость изложения сложного по содержанию материала, и немыслимое в научном историческом исследовании отсутствие указания на источники (которые Карсавин превосходно знал) используемых в книге многочисленных цитат, и подчеркнутая структурированность текста. Кроме того, в «Св. отцах...» не найти собственных философских построений автора, являющихся основой его прочих работ.

Однако неявно некоторые из своих излюбленных тем философ проводит и здесь. Так, идейным стержнем, вокруг которого разворачивается изложение учений отцов первых веков христианства, является карсавинская мысль о том, что познание не должно быть противопоставляемо вере, как истина не противопоставляется Богу. Разум может быть противопоставлен чувству, но не вере, по отношению к которой он является ее собственным моментом. Вера охватывает всего человека, равным образом актуализируясь и в чувстве, и в разуме. Отсюда становится понятной проводимая помимо «Св. отцов...» и в других его работах мысль о том, что в религии «деятельность неотделима от познания, и что в ней все до последней йоты жизненно и каждой догматической ошибке, какою бы ничтожною она ни казалась, неизбежно соответствует моральный грех»[5].

Нельзя сказать, чтобы точка зрения Л. П. Карсавина на отношения веры и знания была в теологии общепринятой. Так, крупнейший православный богослов XX в. В. Н. Лосский, бывший, кстати, одно время слушателем парижских лекций Л. П. Карсавина, в своем труде «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» утверждает, что Бог философов не есть Живой Бог Авраама, Исаака и Иакова и что подлинное богословие в союзе

---

[5] Карсавин Л. П. Восток, Запад и Русская идея. Пг., 1922. С. 39—40.

с философией не нуждается. В противоположность последней, где целью является познание само по себе, христианское богословие как некая совокупность знаний в конечном счете всегда только средство, долженствующее служить цели, превосходящей всякое знание. Эта конечная цель, о которой говорят восточные отцы, есть соединение с Богом, или обожение (Theosis)[6].

Тем не менее позиция Карсавина также имеет под собой почтенную традицию (в основном томистскую) и сильную аргументацию. Дело в том, что богословие имеет своим содержанием нечто уже известное, предмет его наперед дан, открыт. Однако это Откровение представляет собой процесс, длящийся во времени. Полнота истины, которой Церковь обладает от века, выливается в законченные формы догматов, когда в этом возникает насущная потребность. Исторически она, как правило, вызвана появлением какой-либо новой ереси и поднятыми ею проблемами. Именно на этом этапе объективирования догм вероучения немалую роль играет человеческий разум. Здесь, как это показывает история догматических споров первых веков, существенным может оказаться то, на каком философском языке говорили представители того или иного богословского направления, как было, например, в уяснении антиохийской и александрийской школами вопроса о Богочеловечестве Иисуса Христа. Карсавин в своей работе верно показывает, каким образом происходил этот процесс догматического отграничения истины от заблуждений и как при этом совершалась трансформация античного стиля мышления и терминологии в приемлемые для богословия формы.

Говоря о специфике публикуемого здесь труда, необходимо сказать о важном значении конфессиональной позиции автора, пишущего об истории Церкви. Многие считают конфессионализм ученого препятствием к объективности исследования. Между тем без этого элемента исследование по церковной истории превращается в нечто аморфное и лишенное внутренней логики. Кроме того, в том, что автор стоит на позициях определенной конфессии, еще нет ничего ненаучного. Это может вовсе не препятствовать ему стремиться к истине, ибо он держится своего вероисповедания именно потому, что видит в нем самое полное выражение истины.

Что касается Л. П. Карсавина, то он считал, что абсолютная истина дана нам в учении единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви. «Она дана нам в выражении, которое не может быть ни дополнено, ни улучшено, ни изменено. Мы обладаем знанием последним и законченным, но несовершенны в самом обладании»[7].

---

[6] Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви// Богословские труды. Сб. 8. М., 1972. С. 10.

[7] Ванеев А. А. Два года в Абези. С. 63.

Неудивительно поэтому, что положения работы «Св. отцы и учители Церкви» философ ставит в прямую связь с основами православного Предания. Последнее обстоятельство не исключает права и даже религиозного долга верующего ученого искать и сомневаться в процессе теоретического Богопознания[8]. Такое сомнение законно до тех пор, пока испытующий, по слову Евангелия, Писания, разум не заменится разумом, бесплодным в делах веры, разумом безразличным, а потому не проникающим в сокровенное учения Церкви.

Трудно, однако, философу соблюсти свой вольнолюбивый ум в каких-либо заданных, пусть даже и им самим, границах. Поэтому и в тексте, предполагающем раскрытие основ Православия в творениях святых отцов, Карсавин местами несколько отходит от святоотеческого предания и склоняется к точке зрения новейшего протестанствующего богословия. Следы влияния последнего заметны в таких деталях, как отрицание Карсавиным принадлежности известного трактата о Святом Духе перу св. Василия Великого, между тем в церковной историографии, опирающейся на православное Предание, утверждается его авторство[9]; проведение спорного мнения о том, что со св. Иоанном Дамаскиным завершается «и доныне единственный творческий период в развитии христианского богословия»[10], исходящего из неявного отождествления целого и его части — богословия и процесса оформления догматов, и проч.

Можно предположить, что работа «Св. отцы и учители Церкви» широкому читателю, вероятно, покажется во многом необычной и по содержанию и по характеру освещения материала, далекой от привычных стереотипов нынешнего общественного сознания. Действительно, она рекомендует своего автора как профессионального историка и самостоятельного мыслителя, однако ориентированного на ценности, казалось бы, старомодные и нами давно утраченные за ненадобностью. В таком случае стоит напомнить, что судьба настоящего мыслителя — это всегда и судьба его идей, которая начинается задолго до его рождения и не заканчивается с физической смертью их творца. Если есть в них что истинного и непреходящего, оно не погружается в забвение навсегда. И начатая ныне, после долгих лет глухого молчания, публикация работ Л. П. Карсавина — лучшее свидетельство подлинности его философских прозрений и важности их для нашего тоскующего по правде мира.

С. В. Мосолова

---

[8] См.: Карсавин Л. П. О началах. Берлин, 1925. С. 8 и сл.

[9] См., напр.: проф. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Спб., 1910. Ч. IV. С. 137.

[10] Карсавин Л. П. Св. отцы и учители Церкви (раскрытие Православия в их творениях). Париж, 1926. С. 246.

СВЯТЫЕ ОТЦЫ И УЧИТЕЛИ ЦЕРКВИ

(раскрытие Православия в их творениях)

ВВЕДЕНИЕ

Вера не только теоретическое убеждение и не только волевое усилие. В первом случае она не могла бы никем рассматриваться как заслуга; во втором — не существовало бы «суеверия». Вера сразу является и теоретическим постижением истины и свободным практическим ее приятием. Но как единство теоретического постижения, т. е. признания истины, которая существует независимо от того, хочет ли ее кто-нибудь признавать или не хочет, и *свободного*, т. е. ничем не обусловленного, ни даже самою предсуществующей истиной, признания ее, вера возможна лишь в одном случае.— Необходимо, чтобы она была соединением верующего с самой Истиной и чтобы эта Истина была абсолютной, т. е. Божественной, самим Богом. Только если истина есть сам Бог, т. е. всему дает начало, все усовершает и все в себе содержит, истина содержит в себе и признание ее со стороны верующего, и его становление истинным. Только тогда истина делает познающего ее свободным, ибо она-то, будучи всеобъемлющей, ничем не обусловлена. И только при действительном соединении верующего со всецелой и свободной Истиной может стать свободным его стремление к ней, ибо тогда оно есть и как бы само свободное раскрытие Истины в верующем.— «Познайте Истину, и Истина сделает вас свободными» (Ио. VIII, 32). И Богочеловек Христос Иисус, «Свет Истинный», говорит о Себе: «Я есмь *путь*, и *истина*, и *жизнь»* (Ио. XIV, 6).

Ибо Иисус Христос есть Истина, как Слово Божие:— Путь как истинное обожение тварного естества чрез соединение его в Нем с Богом;— Жизнь как Истина не отвлеченная, не теоретическая только, но как всецелая, а потому и живая, «хлеб жизни», «хлеб, сшедший с небес» (Ио. VI, 35, 41, 48 сл. [Здесь и далее имеется в виду: и следующая страница.— *Изд.*]). В самом деле, если истина Божественна, т. е. всецела и все в себе содержит, она осуществляет и выражает себя не только в теоретическом знании, но и во всяческой деятельности и в жизни. Ее нельзя постичь только теоретически или только практически, но — всецело. Жизнедеятельное приобщение к ней умудряет, т. е. органически вырастает и в теоретическое ее познание. Теоретическое же познание ее

органически вырастает в жизнь и деятельность. Поэтому у того, кто верует в «глаголы вечной жизни», «из чрева потекут реки воды живой» (Ио. VI, 68; VII, 38). Вера же того, кто действенно не выражает постигаемого им, «мертва» (Иак. II, 17 сл.), т. е. вовсе не вера и даже постижения истины в себе не содержит.

Таким образом, христианская вера есть путь человечества к полноте свободного познания и осуществления Истины или к Жизни Вечной. Она — познавательное и жизнедеятельное раскрытие Истины в Богоусыновляемой твари. В полноте же своей вера — совершенная полнота соединившей человека с собой Живой Истины и уже не вера, а само Царство Божие. И вера христианская утверждена и обоснованна превыше всяких сомнений тем, что Христос явил ее в Своем слове, в Своей деятельности и в Своей жизни, которые так ясны, что доступны и младенцу, так глубоки, что вечным и все новым влекут мудрейшего, так полны, что всегда пребывают неисчерпаемыми. Всю Истину явил Христос; но всякий человек, всякий век в силах воспринять лишь малую ее долю, и все люди и все века вместе не могут и приблизиться к всецелому ее постижению. Так Христова Истина, все время раскрываясь, остается сама собой, ибо не она развивается, а развиваются приобщающиеся к ней люди. Поэтому христианская вера раскрывалась и после Вознесения Христова, хотя Христос и явил ее во всей полноте. Ведь это явление было полнотой не только для Его времени, но и для всех времен, из коих у каждого свои заботы, свои особые дары и своя ограниченность. Потому и существует история как предвосхищение или чаяние и как раскрытие возвещенного Сыном Божиим.

Только Иисус Христос выразил Истину совершенно: равно и словом мудрости и делом любви. Ни одно слово Его не оставалось бездеятельным утверждением отвлеченной истины, но всякое прилагалось в дело любви и призывало людей к деятельности. Ни одно дело Его не оставалось только делом, но всякое осуществляло и раскрывало истину. В Нем Истина была Жизнью, а Жизнь — Истиной, ибо Он сам — Живая Истина. Ни до Него, ни после Него никто не достигал и никогда не достигнет такой полноты и такого *цело-мудрия.* Ученики могли лишь сообразовать себя Учителю. Самые святейшие и самые мудрейшие из них лишь приближались к Нему. В одних преобладала деятельная жизнь, склоняя их к небрежению знанием; в других — теоретическое познание, отвлекавшее их от деятельной жизни и часто засыхавшее в бесплодии. Сами собой разошлись дороги учеников, и вера христианская продолжала свою земную жизнь частью по пути праведности, частью по пути знания. Единая христианская Истина утверждалась уже не целостно, а двояко: с одной стороны, созерцанием и разумом, с другой — жизнью и деятельностью. Ибо и святые

праведники были великими благовестниками, исповедниками и учителями Истины. Их добрые дела светили миру, свидетельствуя о том, что не ложно их упование и не ошибочна их вера. Ведь лишь доброе дерево приносит плоды добрые; ведь истина узнается и по плодам ее. Так появилась идея авторитета, смысл которой не в порабощении разума, но в помощи ему и в побуждении его к исследованию Истины. К тому же дело не в авторитете отдельного человека. Отдельному человеку целостность и полнота Истины недоступны: кроме Христа Иисуса, всякий человек подвержен ошибкам, Христос же удостоверяет Истину целомудренно и есть Богочеловек. Дело в авторитете Соборной Церкви, ибо ей как Телу Христову, ей как согласующей многообразие в единство, симфонической, соборной (кафолической), Истина чрез Христа доступна и ведома, как Христу. Церковь объединяет разъединяющееся, согласуя и соборуя мудрецов и праведников. Она непорочно хранит и сообразно временам и срокам раскрывает Христову Истину.

Даже Священное Писание не было уже самой Живой Истиной, но — словом о Слове или об Истине, некоторым отвлеченным ее выражением. Еще в большей степени справедливо это в применении к творениям мужей апостольских, отцов и учителей Церкви. Но нет и не может быть Свящ. Писания без Свящ. Предания. Преданием же своим Церковь не только уясняет и обосновывает слова Писания, но и связует их со всей своей жизнью и деятельностью, соединяя слово Богодухновенного писателя с делом святого праведника, указуя, в чем осуществлялась возглашенная первым истина и какую истину осуществлял подвиг второго. Равным образом и учение святых отцов и учителей Церкви поставлено выше сомнений только в меру принятия его Церковью, которое выражается прежде всего в Предании, вечно живом и живущем. Этому соответствует и самосознание самих отцов.— Не только соединяют они в себе богословски-философское умозрение с праведною жизнью. Они сознают свою внутреннюю, органическую связь с Церковью, стремятся не к построению «своей» системы, но хотят быть выразителями и глашатаями *церковного* учения. И величайшие богословские истины даны были не единичным отцам, а их соборному труду, который лишь частью совершался на вселенских соборах, ибо соборы — от соборности, а не наоборот.

Цель христианина можно определить как сообразование Иисусу Христу. А для достижения ее прежде всего необходимо приближение к Его цело-мудрию, т. е. согласование знания с жизнью и жизни со знанием, иными словами — истинная вера. Мы должны не только творить добро, но и постигать его смысл, т. е. осуществляемую в добре истину — иначе, вера наша несовершенна. Мы должны не только постигать истину, но и осуществлять ее в жиз-

ни — иначе, вера наша мертва, а знание наше лишь надмевает. Мы должны стремиться к целостности Христовой Истины чрез истинное соединение знания и деятельной жизни. Вот почему столь важно для нас теперь приблизиться к святоотеческой мысли.

Богословски-философское умозрение отцов Церкви возникает и развивается, как и само христианство, в эллинистическом мире, до глубины взволнованном религиозно-философскими исканиями, напряженно устремившемся к абсолютной истине. В связи с этим и в связи с некоторыми ложными предпосылками современного европейского миросозерцания историки христианства попадают во власть весьма опасного искушения.— Отождествляя предчувствия и смутные и частичные предвосхищения с причинами, они склонны понимать христианство как естественный синтез некоторых предсуществовавших ему течений. При этом под синтезом бессознательно разумеется простая, можно сказать, арифметическая сумма, новая же идея, которая из предшествующего никак не выводима, но которая одна только и есть «синтез», просто не замечается. Но, во-первых, такая постановка вопроса ничего не объясняет, отвлекая внимание от того, что во всяком движении ново и единственно ценно. Во-вторых, она совсем неуместна в применении к христианству, так как является скрытым отрицанием его абсолютного значения, т. е. его Богооткровенности[1].

Боговочеловечение есть для христианина средоточие и даже начало истории. Поэтому не христианство определено будущим и прошлым, а будущее и прошлое определены христианством, первое — как его раскрытие и осуществление, второе — как упование на него и стремление к нему. Начало нашей эры есть эпоха «рождения» христианства как чего-то *абсолютно нового* в мире, время Боговочеловечения и обожения человека, время земной жизни Сына Божьего и светлого младенчества Его Церкви.— Мир томится муками рождения. Он тянется к нисходящей с небес Истине, чует ее приближение, слышит ее зовы и немощным человеческим языком пытается ее выразить. Приближаясь к ней, он временами смутно ее провидит — ведь она уже близка — и о ней говорит; но он не знает, какие из его слов — *о ней* и каков истинный смысл этих слов, а прозрения его смутны. Мир «находится во тьме и во тьме ходит, и не знает, куда идет, ибо тьма ослепила ему глаза» (I Ио. II, 11). Потому и могло случиться, что «Свет Истинный... в мире был, и мир чрез Него начал быть, а мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли» (Ио. I, 9 сл.). Только Церковь, новое дитя мира, ставшее чадом Божиим, приняло Его, и ей дано было разумение Истины. Истину раскрывала она в своем учении и в своей жизни, в свете Истины обнаруживая, *что* из прозреваемого миром было истиной и каков смысл его домыслов и слов. Так в созерцаниях иудея *Филона* Церковь указала на истинность его

стремления к Слову, вскрыв ошибочность и тщету его человеческих гаданий. Так позже она раскрыла истинный смысл новоплатонизма, оставшийся недоступным самим творцам его.

Было бы весьма странно, если бы отцы Церкви говорили не на языке своего времени и своего народа. И таким именно языком, на котором тогда только и можно было теоретически выражать истину, и являлись понятия и гипотезы эллинистической философии, вырабатываемые к тому же не без участия христиан. Все это указывает не на обусловленность христианства язычеством, а на историчность христианства. Новизна и правда святоотеческого учения ничего бы не выиграли, если бы святые отцы отвергали частичное усмотрение Истины нехристианами и отрицали даже высказываемую ими правду. С другой стороны, повторение в совершенно новой связи того, что сказано Плотином или Филоном, уже не повторение, а высказывание совсем нового и осмысление того, что в другой связи и потому неясно, недостаточно сказано.

Не следует представлять себе дело так, будто существовали когда-то два обособленных друг от друга течения: христианское, возвышенное религиозно-нравственное, но невежественное, и языческое, нераздельно владевшее всеми богатствами теоретической мысли. Подобное предположение скрыто предполагает уже и то, для обоснования чего оно выдвигается, именно: обусловленность христианства язычеством. Никогда не было двух таких обособленных течений и их существенного взаимовлияния. Было одно религиозно-нравственное и религиозно-философское течение, которое в определенное время и в определенном месте восприняло Богооткровенную Истину, чтобы продолжиться в двух на поверхности разделяющихся, но в глубине единых потоках: в преображающем мире христианском и в остающемся вне Церкви. Первый чрез связь свою с Божественной Истиной сделался основным; второй лишь постепенно растворялся в первом и отдалялся от глубины. Это не значит, что у него не было своих абсолютно ценных достижений, что языческая мудрость не приносила никаких плодов. Были и достижения, только вне Церкви — не до конца уясненные, не «удостоверенные», затемняемые ошибками. Благодаря глубинному единству всего течения Церковь могла эти достижения осваивать; благодаря тому, что она обладала абсолютной Истиной, она могла их правильно оценивать, осмыслять и, в чем нужно, исправлять. Так, христианский храм не перестает быть христианским по замыслу и выполнению, если среди каменщиков были и язычники.

Раскрытие Церкви в ее учении и жизни — не что иное, как христианизация самого мира, как его свободное становление Церковью. И потому всякая попытка резко разграничить Церковь и оцерковляющийся мир (что предполагается в самой постановке

вопроса о их причинном взаимодействии) ведет к ошибкам и даже к невозможности что-либо понимать. Более того, водораздел между Церковью и «миром» проходит не между отдельными учреждениями и не между отдельными людьми даже, но внутри всякого индивидуального сознания. Любой человек, сколь бы мудр и свят он ни был, лишь *становится* христианином. В нем всегда есть большая или меньшая внутренняя разъятость; в нем никогда нет полноты целомудрия. Он *внешне* сочетает проявления христианской веры с непродуманным осуществлением еще-не-христианского. И это необходимо помнить, когда изучается развитие христианской мысли. Разумеется, отсюда не следует, что нет христианской Истины. Она есть и ведома во всей своей непорочности и полноте Вселенской Православной Церкви. В меру единства нашего с Церковью она может постигаться и каждым из нас. Но мера эта не велика, а потому индивидуальное знание всегда приблизительно и догадочно. Находящемуся в Церкви ведомо, что *есть* церковное учение, которое абсолютно истинно; но ему не дано знать, *что* из не признанного еще Церковью своим и даже из видимо не церковного станет достоянием Церкви, когда, как и в каком осмыслении.

Сказанным определяется наша задача.— Выделяя церковную Истину, мы должны рассматривать ее в связи с «окружающим». Нам необходимо вовлечь в поле нашего внимания и только считающее себя христианским, ибо и в нем может прорастать семя Истины, и даже еретическое, ибо и в ереси могут всплывать вопросы, имеющие жизненное значение для Церкви и ждущие или получающие ее ответ. «Подобает,— говорил ап. Павел,— быть и ересям» (т. е. индивидуальному исканию и выбору: слово «hairesis» значит «выбор»), «дабы открылись среди вас искуснейшие» (I Кор. XI, 19).

I

Лжеименный гносис

1. Утверждающаяся в полноте Богооткровения Церковь влекла к себе иудейское и языческое сознание; но оно с трудом, медленно, словно по частям, становилось христианским. Оно или коснело в старом, или, довольствуясь внешним сочетанием самых разнородных идей, безудержно бросалось в произвольную и пеструю фантастику. Это заметнее на периферии Церкви — там, где мир лишь начинал становиться ею.

Переходившие в христианство евреи цепко держались за Ветхий Завет. Они чувствовали себя особыми общинами в среде христианских, как бы особой церковью. И разлад между ними и христианами, не считавшими себя связанными Законом, разлад, тяжесть которого пришлось испытать уже ап. Павлу, с течением времени лишь усилился. Во II веке церковные писатели говорят об иудействующих ересях. К имени *«назореев»*[2] присоединяется имя *«эвионитов»*[3], т. е. «бедняков». Соблюдая предписания Закона, они отвергают послания Павла и ссылаются на свое «евангелие от евреев». Для некоторых из них Иисус, сын Иосифа, стал Христом, т. е. Мессией, потому, что пребыл верным Закону. «Желая быть и иудеями и христианами, не иудеи они и не христиане» (бл. Иероним). Ибо и в Ветхом Завете отвергают они кровавые жертвы и некоторых пророков.

Впрочем, сохранять единство с иудейством им было легче.— При все своей связанности обрядовой традицией, иудейство отличалось исключительной терпимостью в вопросах религиозно-философских. Проникнутое сознанием внемирности и непостижимости Бога, оно предоставляло всякому строить свое религиозно-философское мировоззрение. Так, возможны были в лоне иудейства и *саддукеи*[4], и *ессеи*[5], и сплетение иудейских религиозных идей с философией эллинистического мира. Возможен был и *Филон,* который, вослед *Аристовулу*[6], аллегорически толкуя Библию, доказывал себе и другим, что он — истинный иудей.

Он (р. ок. 30 г. до Р. Х.) был иудеем по крови и самосознанию, по миросозерцанию же своему — александрийцем-полугреком. *Филон,* сознавая абсолютную непостижимость, трансцендентность

Божества, искал пути к Нему и успокоения в Нем. Он учил о Непостижимом, который чрез посредство множества сил создал мир из внешней Ему материи. Эти «силы» (δύναμις), венчаемые Логосом или Словом (его же называет Филон и «архангелом» и «Сыном»), то сливаются с Логосом как его обнаружения, то подчиняются ему: богослов непоследователен. То они кажутся ему «идеями» Платона или «семенными логосами» стоиков, то — «демонами» греков и «ангелами» евреев. Они — «силы», или «существа», посредствующие между Богом и миром. Однако, если они вместе с Логосом (или как Логос) сотворены, им не заполнить бездны между тварью (миром и человеком) и Богом, который продолжает оставаться недоступным. Но иногда Филон считает их свойствами или атрибутами самого Бога, как будто ничего (ибо материя не от Бога) не оставляя на долю творения. И в этом случае делается понятным, почему верил Филон в возможность сверхразумного, экстатического единения с Богом, а также почему он видел цель религиозной жизни в уходе от мира и отрицательно оценивал душевно-материальное бытие. Платоном поясняет Филон Библию, Библией — Платона, но «или Платон филонизирует, или Филон платонизирует».

Филон не самый яркий и не самый смелый представитель характерного для периферии христианства внешнего синкретизма.— В малоасийских церквах[7] со времен ап. Павла бродячие апостолы-самозванцы делом и словом призывали к предельному аскетизму и сеяли «иудейские басни», не только, впрочем, иудейские. Рассуждая «по преданию человеческому и по стихиям мира сего», которыми занималась астрология, они отвергали этот мир и гнушались всего плотского. Но в то же самое время они стремились перекинуть мост чрез зияющую между Непостижимым и миром бездну, выдумывая «бесконечные родословия» богов, открывая множества «ангелов», мироустроителей и мироправителей *(демиургов)*. И на место Богочеловека, как единственного Посредника между Богом и людьми, появлялось необозримое число посредников, то полубожественных, то тварных, как ангелы, культ которых и магические сношения с которыми стали быстро развиваться.

Мост другого берега бездны не достигал, лишь затемняя различие между тварью и Богом и заслоняя единственный Путь.— Христос низводился до степени одного из ангелов, в лучшем случае — высшего ангела, который последовательно воплощался в Адаме, пророках, Иисусе, сыне Иосифа. А сознание злой «астрологической» необходимости мира и остро переживаемая потребность бороться со злом вели к отрицанию всего плотского и крайнему аскетизму. При таком разъединении мира на доброе, или духовное, и злое, или душевно-материальное, уже трудно было допустить, что Христос обладал человеческою плотью: все это при-

знавалось только видимостью — мнимым телом, мнимыми, кажущимися страданиями и смертью *(докетизм)*. Кто же и что освобождает от злого мира, кто же и что спасает, ибо о спасении думали и его искали?— Бог, Божественный дух, аскеза и... магические обряды и формулы, для пользования которыми необходимо знание свыше, особое ведение (γνῶσις). Так, в конце II в. в Сирии *элькесаиты*[8] утверждали, что некий праведник *Элькасаи* получил от ангела, именуемого «Сыном Божьим», и жены, которая была Духом Святым (в семитических языках слово ruach — «дух» двух родов: мужского и женского), таинственную книгу. Умудренные ею, элькесаиты надеялись спастись с помощью заклинаний — молитв и повторных крещений. Ведь во время крещения, думали они, на человека Иисуса сошел Божественный *«эон»* Христос и его обожил. (Греческое αἰών может значить «век», «мир» и «существо».)

Единство религиозно-философского движения к началу и в начале нашей эры (стр. 14) сказывается в том, что родственные сейчас указанным идеи и стремления обнаруживают себя и в греческой философии. Уже *стоики* пытаются слить ее с универсальной религией, отвергая наивный антропоморфизм. Они утверждают внутреннее единство всех изменяющихся друг в друга вещей и отождествляют это единство с творческим огнем или Богом. Из Бога исходят «семенные логосы», которые периодически все образуют, а все чрез разрушающий огонь периодически возвращаются в Бога. В позднем платонизирующем стоицизме, в новопифагорействе все более уясняются внемирность и непостижимость Божества, что приводит к отрицанию чувственно-материального, к жажде спасения и посредничества. В своем «житии» учившего при Нероне *Аполлония Тианского*[9] Филострат изображает его как среднее между Богом и людьми существо. Понемногу начинают просачиваться идеи Филона.

Однако в том, что происходило на периферии христианства, главную роль играли собственно асийские религиозные течения, частью связанные с дуалистической религией Зороастра (маздеизмом)[10]. Со всей остротой ощущали, что мир — непреодолимое несовершенство, необоримое зло, гнетущая необходимость, которой управляет непреклонное движение небесных светил. Но тем болезненнее переживали потребность в «освобождении» и в единстве с Непостижимым Богом. Как Он ни далек, как Он ни неведом (Θεός ἄγνωστος), чувствовали, что Он близок человеку, все пронизывает и наполняет, хотя и не Он, конечно, сотворил этот злой мир. Пантеизм ли это или дуализм?— И то и другое — их противоречивое, но неразрывное сплетение, а вернее — смутное чаяние христианской Истины. Неразрешимую для человеческого сознания проблему, казалось, можно было разрешить только путем самых сложных построений — всегда простая Истина приходит послед-

ней. И религиозная мысль кружилась в хаосе богородословий *(теогоний)* и учений о происхождении мира *(космогоний)*, искала успокоения в растворяющем все противоречия и таинственно волнующем мраке бесчисленных эонов. Все смешивалось: «иудейские басни» и вавилонские мифы, пифагорейские числа и философские открытия эллинов, иудейство и христианство. Везде жадно искали ответов на извечные вопросы: «Откуда зло и почему? Откуда человек и как?.. Откуда Бог?»

2. Уже среди *элькесаитов* (стр. 19) говорили о том, что наряду с вечным, воплотившимся последний раз в Иисусе пророком и владыкой будущего мира Христом у Бога есть и другой слуга — князь мира сего, дьявол. Учивший в Малой Азии ок. 115 г. и, может быть, освоившийся с эллинистической теософией в Египте *Керинф* пытается привести в систему выводы *гносиса,* или «мистического ведения».— Из Высшего Существа произошли Единородный и Логос. Неизмеримо ниже их творец мира *(демиург),* или еврейский Бог. Его «Ветхий Завет» — нечто низшее, пригодное лишь для младенческих лет человечества и для людей душевных (психиков). Но Горний Христос принес людям «духовное» (пневматическое) ведение, которое возвещает о Высшем Боге и потому избавляет от этого мира. Для этого Христос в крещении снизошел на демиургова сына человека Иисуса, которого, однако, покинул перед Его страданиями и смертью.

Еще ранее выступил *Симон Волхв,* родом из Гиттона в Самарии, и его церковные писатели считают основоположником «лжеименного гносиса». Когда Филипп благовествовал в Самарии (Деян. VIII), Симон уже «приводил самарян в изумление своими волхвованиями», «выдавал себя за кого-то великого». О нем говорили: «Сей есть великая сила Божия», что не помешало ему креститься и попытаться «дар Божий получить за деньги». Впрочем, христианином он не стал, но оказался «исполненным горькой желчью и в узах неправды». Симон водил с собой некую Елену, выдаваемую им за «Мысль Божию», и симониане чтили их, как Зевса и Афину. Благодаря Ипполиту (кон. II в.), использовавшему книгу симониан «Μεγάλη Απόφασις», мы можем довольно ясно представить себе их учение.

Есть Первоначало всего: духовного, душевного, материального. Это — огонь сожигающий и пожирающий, волнующаяся огненная стихия Гераклита и стоиков (стр. 19) и «беспредельная мощь», содержащая в себе все. Первоогонь —

«все видимое и невидимое, все словесное и немое, все счислимое и всяческое число. Он — вполне и совершенно разумное, объемлющее, высказывающее, постигающее и созидающее все, что может быть разумеемо. Он — без конца и предела».

Первоначало раскрывается, но и в раскрытости своей оно есть и раскрытость, и невыразимое единство, или *«Молчание»* (σιγή).

Оно раскрывается как самосознание, т. е. как сознающий или мыслящий «дух» либо «ум» (nous, mens) и как «помышление» либо «помышляемое (ἐπίνοια, intelligentia) как сизигия» или чета Ум-Помышление. Но Ум или Дух выражает или высказывает себя, и Помышляемое им получает определенность своего бытия в «понятии» или «имени»: рождается вторая чета Глас-Имя (phone-onoma; phone — голос, звук слова). Высказывает же себя Ум как разумение, или рассуждение, или дискурсивное мышление, предмет и содержание которого — конкретная мысль. Третья чета Разум-Мысль (λογισμός — ἔννοια) завершает самораскрытие Молчания.

Пребывая в небесной своей отчизне, Мысль познала творческий замысел своего Отца (Ума или, вернее, Первоогня), ибо сама и была его творческой мыслью. Но, непокорная, она восхотела творить сама, своими силами создать мир, средоточием которого, соответствующим Первоогню и Молчанию, должен был стать человек. Этим она отъединилась, отпала от Отца. Она произвела архангелов и ангелов. Но они, унаследовав от нее, своей матери, ее непокорство, полонили ее и, вселив в материю, принудили ее к бесконечному ряду перевоплощений, которые пресекали ей обратный путь к Отцу. Мысль была когда-то женой Менелая Еленой, и ее же нашел сам Симон, как другую Елену, священную блудницу (иеродулу)[11] в Тире. Освобождение Мысли-Елены связано с освобождением мира, в котором законодательствуют и правят вдохновители пророков еврейских — ангелы. Но, враждуя друг с другом, ангелы являются виновниками всех бедствий мира: войн, убийств, насилий. Когда мера этого зла переполнилась, сошла на землю «Великая Сила Божия», или «Седьмая сила», и явилась людям как Дух (πνεῦμα) среди язычников (греческая философия?), как Сын (Иисус Христос) среди иудеев, как Отец в лице самого Симона, освободителя Елены и мира. («Дух» соответствует «Разуму», «Сын» — «Голосу», или «Слову», «Отец» — «Уму», «Седьмая Сила» — «Молчанию», «Первоогню», «Человеку»?)

Конечно, все это является только попыткой включить и христианство в высшую, «истинную» и универсальную религию, причем Христос является лишь вторым по степени и порядку обнаружением «Великой Силы», или Бога. Тело и страдания Христа признаются лишь видимыми (докетизм). А в связи с этим и возвещаемое Симоном спасение является неполным и мнимым в той же мере, в какой мнимы воскресение и бессмертие, возможность которых уже ныне проповедовал ученик Симона *Менандр*[12]. Учеником Менандра считали антиохийца *Сатурнила* (II в.), выдвинувшего исконный гностический дуализм (стр. 19) и связавшего его с антииудаизмом. Саторнил противопоставлял создателю иерархии ангелов, непостижимому Богу Отцу — царство владычествую-

щего над материей Сатаны. Но семь ниспавших ангелов, главным из которых был Бог Ветхого Завета, захватили часть материи и создали из нее себе царство, наш мир. Эти мировладыки (демиурги) увидали просиявший над ними на миг светлый образ Отца и попытались выразить его в материи. Однако им удалось создать лишь жалкого пресмыкающегося червя. Тогда Высший Бог, усмотревший в нем отдаленное свое подобие, вселил в него искорку жизни (т. е. часть себя самого), чтобы она усовершила его до человека и потом возвратилась назад. Но она попала в плен к материи или была заточена в нее ангелами. А с другой стороны, проник в мир и Сатана, положивший в нем начало злым людям. История мира и есть история взаимной борьбы мировладык, ветхозаветного Бога и Сатаны, которые все говорили устами разных пророков. Но о мире думал и Высший Бог.— Чтобы победить Сатану, ангелов и Бога иудейского и чтобы собрать и вознести к Отцу «искорки жизни», на землю в мнимом теле снизошел Божественный эон Ум, указавший добрым (духовным?) людям путь к Отцу в «ведении» (гносисе) и строжайшей, мироотрицающей аскезе.

3. И Симон Волхв и Саторнил лишь оформляли те гностические течения, которые давно уже волновали Сирию и частью переливались в Египет. Они объединяются обычно под именем *офитства*[13], хотя не во всех его теогониях играет видную роль «Змий», то искуситель, то высшее существо. (Греч. «'όφις» — змий; по-евр. «nahasch»; испорченное «naas» фонетически сближается с греч. «νοῦς» — ум.) Сюда относятся собственно офиты, или *нахашены* (наассены), *ператы, каиниты,* и *сифиане, варвелиоты* (от змия «Варвело»), последователи *Иустина гностика,* или *варухиты* (от эона «Варуха»), *«гностики»* у Иринея и Оригена и позже *коптские гностики,* из среды которых вышли книги «Jeû» и «πίστις Σοφία»[14]. Часть этих сект древнее христианства и относится к нему враждебно, часть осваивает некоторые христианские идеи, часть обусловлена поздними гностическими системами.

Типично для офитов и существенно для понимания позднего гносиса учение «гностиков» Иринея. Первоначало они называют «Первым Человеком», что подчеркивает антропоцентризм религиозности и приближает «гностиков» как к иудейскому гносису, позднее выразившемуся в Каббале (Адам Кадмон), так и к христианству с его Богочеловечеством. Сыном «Первочеловека» был «Второй Человек», или «Мысль». Третий же модус Божества — «Первая Жена», или «Мать живущего». Это — «Дух Святой», который носился над «Хаосом», или «Влагою», разделяя элементы и образуя. От брака Первого и Второго Человеков с Первой Женой, или Духом, родился Христос, и так создалась Святая Истинная Церковь, или единство Отца, Сына, Духа и Христа. Но при этом Дух-Жена преисполнилась и «перелилась влево» и —

уже как влажное муже-женское начало, как орошение «Света», или София Пруникос[15] — привела в кипение воды Хаоса. София Пруникос низошла в них до бездны и из них создала себе тело. Но тем самым, сделавшись светлым средоточием материи, она сделалась и пленницей ее. В борьбе за свое освобождение Пруникос породила Ялдаваофа, который презрел свою ниспавшую долу мать, как и его презрели его дети, худшим из которых был злой Офис. Ялдаваоф, бог иудеев и вдохновитель пророков, из унаследованного им от матери вещества сотворил мир и Человека, чем, сам того не зная, лишь выполнял тайный замысел Софии.— Созданный Ялдаваофом Человек сразу же начал славить Первочеловека. Правда, завистливый Офис из ненависти к своему отцу соблазнил Человека. Но и Офис бессознательно осуществил тем замысел Пруникос: люди, вкусив от запретных плодов, отвратились от Ялдаваофа и устремились к Первочеловеку. Разгневанный и мстительный Ялдаваоф заключил их в материю и обрек на вечное переселение из тела в тело. И так началась трагедия земного бытия — борьбы между Софией Пруникос, Ялдаваофом и Офисом, которые говорили с людьми устами разных пророков и — каждый по-своему — направляли их жизнь. Ялдаваоф послал пророка — Иоанна Крестителя. Но тогда по мольбе Софии на Иисуса снизошел Христос, который даровал людям гносис и, перед страданиями оставив тело Иисуса, вознесся на небо и сел одесную Ялдаваофа. Здесь потихоньку от него Христос отбирает у всех умирающих частицы света для того, чтобы, собрав все, отнять последнюю у самого Ялдаваофа и, приведя тем мир в первоначальное небытие, возвратиться с ними в «Церковь».

В постижении «бездн», «глубин сатанинских», все офиты приходят к усмотрению Первоначала, которое есть и единство всего. Это — излучающийся в бесконечность «Первый Свет», «Единое Начало и Великий Исток», «Отец всего», «Первочеловек», «Первый», «Неименуемый». Первоначало содержит в себе все: духовность, душевность и материальность, «беспримесный свет» и «мрак», мужественность и женственность. И в некоторых сектах (нахашены, ператы) явно преобладает этот пантеистический момент. Но ведь жизненный смысл гносиса еще и в остром ощущении зла, отождествляемого с материей, и в напряженной борьбе со злом. В гимне нахашенов «изнуренная под гнетом смерти», «пребывающая во зле» душа («третье начало») стремится убежать от «горького хаоса» и ждет только «ведения», гносиса, ибо не знает ни пути, ни «печатей» или магических формул. И вот борьба переносится в недра самого Первоначала.— В Боге, говорят каиниты, две «силы»: «слабейшая», которая создала мир, и «сильнейшая», которая его спасает. В Боге, думают сифиане, «Свет» и «Дух» стремятся освободиться от «Тьмы», а «Тьма» усиливается обла-

дать ими. Но точно ли, задают себе вопрос некоторые офиты (варухиты, ператы), материя, или «море», или «хаос», есть *вечный* Бог? Вечна ли материя? Не создан ли мир совместно Логосом и хаосом? А если зло все-таки реально и не-Божественно, то, может быть, оно не то, за что почитает его иудейство, с которым варухиты (ср. Симона) уравнивают язычество, не то, за что считают его все люди? Может быть, Офис и есть второй эон Первоначала, «Самородный», или «Логос» (ператы), Спаситель, как думают ненавидевшие иудейство, чтившие Каина, Исава, Иуду и жителей Содома, считавшие, что спасется лишь все испытавший, каиниты? Не в искуплении ли смысл земного бытия?

Итак, Первоначало есть единство всего сущего, по крайней мере — всего истинно сущего. Но оно не остается только единым, а и раскрывает себя — у большинства офитов в триаду,— причем это его самораскрытие как бы продолжается в развитии мира. И если основание и первый модус Первоначала есть единство, как «непостижимый Свет» и «нерожденное Благо»,— Первоначало необходимо переходит и во второй свой модус. Из Первого само собой рождается Второе, как самосознание, раздваивающееся на мыслящее и мыслимое, на субъект мышления (Ум, Дух) и объект его (Мысль). Единство, или Первое (варухиты называют его Яхве), становится началом множества, движения и разделения и переходит во множество, или во Второе («Элохим», или «Израиль» у варухитов), которое и есть бесконечное множество нерожденных сил и Божественный первообраз мира (ператы), разъединение и воссоединение их, Змий (Нахаш-Наас-Нус-Логос), Офис, который вселяет души в материю и потом отбирает их назад.

Второе раздваивается и разделяется в себе самом. С одной стороны, оно — единое, образующее и познающее начало; с другой — начало множественное, образуемое и познаваемое, женское. Подобно змию, извивается оно в самом себе и в себе же, как в темном лоне вод, отражается. Поэтому его легко отождествить и с Первым и с Третьим; во всяком случае, из него легко вывести Третье. Ибо Третье (Эдем, или Ииль у варухитов) — первичная материя (ὕλη), или «влага», глубина и бездна, неразличимый хаос и мрак, как некая темная, неопределимая основа, узреваемая в глуби всего сущего. С этой «материей» связаны наш «смешанный» мир и его *реальная* разъединенность; в ней источник зла и вражды.

Когда «материя» не противопоставляется Божеству, но само Божество мыслится (нахашены, ператы) трехчастным: духовно-душевно-материальным, тогда идеальное состояние мира должно мыслиться как спасенность всего, всех людей: духовных (пневматиков), душевных (психиков) и даже материальных (иликов, или хоиков). Подобное решение кое-где и намечается. Но почти всегда побеждает дуалистический, *жизненно* оправданный мотив.

Последовательным выводом из трехчастности Божества должно быть отрицание всякого нравственного закона. Но оно неожиданно появляется как раз у «дуалистов» каинитов, да и у них сводится, собственно говоря, только к замене старых норм нравственности или «иудейского закона» новым и противоестественным законом.

Гностики отнюдь не отвлеченные фантасты-теоретики. Они прежде всего ищут спасительную и целостную религиозную истину. Потому их так и взволновало христианское благовестие. Потому же они не в силах додумать до конца свои пантеистические предпосылки, но вопреки им энергично утверждают дуализм добра и зла, света и тьмы, духа и материи, осуществляя и проповедуя крайний аскетизм (боевое отрицание нравственности у каинитов тоже характерно). Дуалистически-аскетическая, отрицающая все материальное нравственность теоретически выражается в докетизме. Но докетизм сейчас же обнаруживает обратное воздействие на сферу нравственности и начинает обессмысливать жизненную основу гносиса.— Гностики хотят спасти себя и мир. А спасение оказывается лишь отбором из мира того, что исконно Божественно и только временно томится в плену у материи. Спасение предстает как необходимый, «натуральный» теогонический процесс. Есть ли какой-нибудь смысл в аскезе и вообще в религиозно-нравственной деятельности, если «спасение» есть «самовозвращение» Божественного в себя, а потому столь же необходимо, сколь необходим и управляемый непреклонными звездами, «ангелами» мир? Ведь не-Божественное, если таковое есть, все равно Божественным не сделается и в лучшем случае временно. Гностики чуют, что страдание Божественно и что в каком-то смысле можно говорить о страданиях Божества. Но они и сами сознают, что страдание не должно умалять Божества, и Богочеловека Иисуса Христа пытаюся признать Богом, только облекшимся в мнимость души и тела. Однако достоин ли имени Бога тот, кого можно разделить или пленить, и тот, кто сам страдает и несовершенен в саморазвитии? Такого Бога гностики нашли, но такого ли они искали. До них доносились слова Христа — они их не слушали. Он им говорил не о новой, Божественной необходимости, идущей сменить злую необходимость мира, а о свободе и о свободном спасении. Он говорил им о спасении всего сущего: и духовного, и душевного, и «материального», обосновывая слова Свои Своим телом и кровью. А они не хотели видеть Его плоти и крови — иудеи ли? эллины ли?— и, только смутно ощущая Его Божественность, отводили Ему место среди своих пророков или эонов. Он звал сотворенное Богом из ничего к истинному Богоусыновлению. Они, не отличая твари от Бога и не желая чрез Него принять Богоусыновление, сами себя обожали, но бродили в тьме и не знали, куда идут.

Главные документальные свидетельства о гносисе находим у так называемых «ересеологов», т. е. отцов и учителей Церкви, боровшихся с ересями, которые сохранили и некоторые цитаты: у св. *Иринея Лионского* (Adversus haereses), *Ипполита Римского* (Philosophumena), *Епифания Кипрского, Климента Александрийского* (особ. Stromata), *Оригена, Тертуллиана* и др.[16] Удобным для справок и первоначального ознакомления, но немного теософски обработанным является сборник немецких переводов, изданный Schulz'em у Diederichs'a (Die Dokumente der Gnosis). Гностики «Pistis Sophia» см. C. Schmidt Koptisch-gnostische Schriften aus d. Codex Brucianus в «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur hgb. v. Gebhardt und Harnack. Leipzig, B. VIII.

1. Об *эвионитах:* Epiphan. Haeres. 30, 163; Hieronymi ep. ad. Aug. 89; об *элькесаитах:* Hippol. Philosoph. 9, 13; Epiph. Haer. 30. Tertulliani de praescript. haeret.: «unde malum et quare? et unde homo et quomodo?... unde Deus?»

2. Irenaei 1, 23 сл.; 3, 3 и 11; Hippol. Philos. 6, 19 сл.; 7, 33; Iustini Apologia 1, 26, 56; Apol. II, 15; Dial. 120.

3. Iren. 1, 30; Philosoph. 5 § 6, 8, 10, 16, 19—22, 26; Epiph. 39[17].

II

Василид, Валентин, Маркион

1. В первой половине II в. гносис расцветает в Египте, и вместе с тем появляются значительнейшие и характернейшие индивидуальные системы.— Около 130 г. в Александрии учит *Карпократ,* сын которого *Эпифан,* развивший его учение в духе полного аморализма (ср. каинитов, стр. 24, 25), чтим, как бог, в Кефаллонии. В 40-х гг. II в. в Риме сеют гносис сначала сириец *Кердон,* потом *Маркион.* Здесь появляются последовательница Карпократа *Маркеллина* (ок. 160 г.) и почти одновременно с ней *Валентин,* до 135 г. учивший в Александрии, где еще раньше (120—140 гг.) выступил *Василид*[18].

С гениальной глубиной говорит *Василид* о Первоначале. Оно — ничто.

«Оно было, когда ничего не было, но это ничто не было чем-то из сущего, а — просто, ясно, без всяких софизмов — было всецелым ничто».

Ведь к нему неприменимы никакие определения. Оно даже не «неизреченное», ибо «неизреченное» все-таки есть нечто, а «то неизреченное... выше всякого наименования или обозначения», превышая ведение, бытие и небытие. Нельзя ничего ни сказать, ни помыслить об этой «природе без корня и без места, предшествующей вещам», не смешивающейся с ними, не изводящей из себя никаких «вержений» (προβολαί), или эманаций, отделенной от

всего, как бог Аристотеля, и воздействующей на все так же, как воздействует на «индийское масло» (нефть) огонь, издалека его воспламеняя. «Несущий Бог» непостижим, но все — от Него, все — Его творение, хотя и не в том смысле, будто что-либо из Него истекало или будто Он хотел творить. Он «восхотел сотворить», но восхотел, не мысля, не чувствуя, без страсти и волнения; сотворил все непостижимым волнением или «словом».

«Несущий Бог из несущего соделал несущий мир, извергнув и заложив некое семя, содержащее в себе всю всесемянность мира... мира многовидного и многосущного».

Эта «всесемянность», или «совокупность семян» (πανσπερμια),— абсолютное единство потенций всяческого (ср. ператов, стр. 24), или «первичное смешение», подобное яйцу павлина, скрывающему в бесцветной своей массе всю многокрасочность будущего оперения. Всесемянность и есть начало мира: из нее путем «выделения» (φιλοχρίνεσις) развертывается все определенное бытие.

Но есть ли во всесемянности зло?— Василид одобряет учение о двух нерожденных началах, которые самодовлели, каждое в своей отдельности, пока, устремившись к лучшему, не смешались друг с другом (маздеизм). Так как несомненно, что эти два начала ниже «несущего Бога», представляется соблазнительным сблизить «дуализм» Василида с дуализмом некоторых офитов (стр. 23) и доверчиво отнестись к свидетельствам о связи Василида с Симоном Волхвом, последователь которого, Саторнил, жил в начале II в. (стр. 21). Можно, далее, сблизить злое начало во всесемянности с материей или хаосом офитов и считать его теоретическим выражением для основного религиозно-нравственного мотива всей системы — для сурового дуалистического аскетизма.

Во всесемянности прежде всего заложена возможность «трехчастного сыновства». К выделению его и, следовательно, к полному разделению смешанного, т. е. добра и зла, которые должны вернуться к первоначальному самодовлению, и сводится весь мировой процесс. Сперва выделяется и, выделившись, «с быстротой пера или мысли» возносится к не-Сущему Первое Сыновство, духовность, заключенная в семени мира, но миру чуждая, а единосущная не-Сущему. За ним выделяется «Второе Сыновство», уже только «подражательное». Оно тоже стремится к не-Сущему: но, отягченное чуждыми элементами, оно создает себе из них крылатого Духа Святого и на нем возносится до предела Непостижимости. Здесь оно сливается с ней, а напитанный благоуханием Второго Сыновства Дух становится гранью, пределом несущего мира или твердью его, отображая Бога и одухотворяя мир.

Возможно, что судьбой Первого Сыновства Василид хотел выразить *как бы* случайность и временность Божьего творческого акта (стр. 27), во Втором Сыновстве указывая на обращенную

к миру и словно имманентную миру сторону Божьего творчества. Как бы то ни было, мир есть Третье Сыновство, и существо мирового развития в выделении этого Сыновства и заключается. Мир этот, состоящий из 365 миров, или «небес», что и выражается численным значением букв в магическом слове Abraxas (или abrasax), устроен многими эонами (Нус, Логос, Фронесис, София, и др.). Последнее же из 365 небес — наш подлунный мир.

В общем, развитие протекает следующим образом.— Сперва выделяется «Великий Архонт», или «Глава мира», «несказанных несказаннейший» и «могущих могущественнейший». Он, духовное, но ограниченное и потому ошибочно считающее себя «Высшим Богом» существо, рождает *Сына,* лучшего и высшего, чем он сам, и чрез него созидает восьмерицу (огдоагу) эфирного мира (т. е. многих из 365 миров). Из оставшегося выделяется «Второй Архонт», тоже рождающий высшего и лучшего, чем он сам, *Сына,* и чрез него созидающий седмерицу (эбдомаду) планетного мира, чем завершаются 364 неба. Последняя, подлунная, или земная, часть мира остается без архонта, но и в ней жаждет освобождения Третье Сыновство.

В состоянии неведения о не-Сущем и греховности жили люди под властью Великого Архонта от Адама до Моисея. Со времени Моисея власть перешла ко Второму Архонту, и стало возможным некоторое откровение, не дающее, впрочем, знания даже о Великом Архонте. Всему заключенному в материю Третьему Сыновству, даже Сыну Великого Архонта, оставался еще неведомым не-Сущий. Но сотворивший мир его и освобождает.— Второе *Сыновство,* бывшее непосредственным создателем мира, озаряет при посредстве Духа Святого, т. е. тварного своего подобия, ум рожденного Великим Архонтом *Сына,* не изливаясь, однако, на него и не смешиваясь с ним. Это благовестие обращает к не-Сущему восьмерицу, благодаря чему чрез *Сына* Второго Архонта, или чрез Христа обращается и седмерица. Наконец, истинное сыновство пробуждается и в средоточии земного мира — в Сыне Марии Иисусе, дабы и пребывающее еще в безобразности Третье Сыновство сознало себя, стало легким и вознеслось ввысь. Иисус Христос возвещает сокровенную тайну. Но Он не только пророк, а и начало и средоточие низшего мира, ибо в Нем происходит «разделение» духовного, душевного и материального и освобождение Третьего Сыновства. Благодаря этому и страдания Его и смерть впервые у гностиков (намеки, впрочем, есть у варухитов) получают некоторый смысл, правда, превратный.— В смерти Иисуса телесное Его естество возвратилось в первичную безобразность (хаос), душа отошла в седмерицу, духовное вознеслось в восьмерицу, а само Третье Сыновство соединилось с не-Сущим. Верующий в Иисуса страдающего (христианин) далек еще от истинного ведения: он —

раб низших сил, создавших материальное тело. Освободиться можно, только отвергая Распятие и постигая замысел Несотворенного Бога. Постигшие же это свободны от низших сил, от ангелов — творцов мира, непостижимы для них и невидимы и чтут в Иисусе истинного Христа, посмеявшегося над теми, кто Его распинал.

Так раскрывается смысл мирового процесса, последняя цель которого — «восстановление всяческого», «восстановление того, что изначала заложено во всесемянности и подлежит восстанию сообразно природе, каждое в свое время». Движение мира прекратится, и он достигнет равновесия. Ибо исчезнет само стремление к не-Сущему, вызвавшее развитие мира и само вызванное некоторым знанием о не-Сущем, т. е. взаимосмешением противоположностей. При полном разделении мира не может быть ни взаимосмешения, ни Боговедения. Отъединенное от Бога бытие не будет страдать, ибо его окутает пелена «великого неведения» (μεγάλη ἄγνοια), чем и оправдано создавшее мир Божественное воление. «Все готов я утверждать,— говорил Василид,— только не то, что Провидение жестокосердо».— Великий Архонт не будет знать о не-Сущем, который и открылся не чрез него, а чрез его Сына. Второй Архонт не будет знать о Великом Архонте. Все остановится и, самодовлея, успокоится в своих пределах.

Исходя из острого сознания мирового зла и греховности, из жажды искупления и слияния с Богом, из чувства своего Богосыновства, Василид обращается к избранникам и, указывая им на их Божественное происхождение, обещает им спасение. Как бы долог и тяжел ни был их путь — Василид допускал переселение душ,— цель в конце концов достигнута будет, и обетование не обманет. Откровение сыновства и тайны мира в Иисусе Христе наполняет суровую аскетическую систему Василида радостью и светом. Но он обращался лишь к «сынам», лишь к гностикам. Вне сыновства у мира нет ни смысла, ни цели, и все материальное, плотское, душевное и даже духовное чуждо истинным сынам Божьим. Не утешает — может быть, Василид скажет: «только гностиков» — погружение в непроницаемую тьму «великого неведения». Но Василид хочет уверить, что этим не опорочивается Божество.— Мир не враждебен Богу и в самом себе не зло. По-своему и в себе все прекрасно и благо; то же, что нарушает порядок, временно, и искупается стихийным развитием мира, как грех и несовершенство гностика искупаются скорбным путем перевоплощений.

Но тут и становится очевидным расхождение Василида с христианством, которое учило о спасении всяческого, а не только гностиков, и о спасении всяческом, а не только в своих пределах. Единение с Богом христианство понимало не как растворение в Боге

и не как самодовление в неведении о Нем, но как полноту единства с Ним при сохранении всей иносущности Ему. Оно учило не Божественности тварного (всецелой или частичной), но обожению тварного. И Христос, разделяемый Василидом на Христа и Иисуса, находится в системе великого гностика случайно. Можно было, не нарушая духа ее, сопоставлять Иисуса Христа с Петром, Павлом, Пифагором, Платоном, Аристотелем (*Карпократ,* ср. стр. 21). Можно было перетолковывать ее так, что душа должна пройти весь путь земного очищения, т. е. испытать все чувства и страсти, искупая их по неумолимым законам мира, и даже защищать условность понятий добра и зла (*Карпократ, Эпифан,* стр. 24, 25). Каково действительное отношение карпократианства к Василиду — в данной связи неважно.

В Василиде гносис дает величайшие свои достижение и — вместе с валентинианством — обнаруживает наибольшее для него приближение к христианству. Не все христиане достигали теоретически до такого возвышенного учения о Боге не-Сущем и до такого чистого представления о творческом акте. Но в целом системы много неясностей и недоговоренностей. Если и нельзя спрашивать, *зачем* и *почему* Бог сотворил всесемянность, то вполне уместны вопросы: как и почему при «выделении» произошло ложное смешение противоположностей? каким образом само Божество оказалось замешанным в мировой процесс, ибо Третье Сыновство все-таки Божественно и только потому может соединиться с Богом?— Было ли здесь падение?— Ириней сообщает о борьбе между ангелами-мировладыками и властолюбивым иудейским Богом, одним из них. Или Божество не страдало и не страдает, а только спасает павший тварный мир, и лишь по видимости себя выделяет и собирает? Мы уже недостаточно знаем учение Василида для того, чтобы отвечать на эти вопросы, а другие гностические системы дают слишком разные ответы (ср. Сатория, стр. 21, 27). Но и современникам Василид казался непонятным и неуловимым в пестром одеянии его гностических мифов, недоступным в глубинах его умозрения. Сам он говорил, что учит «для одного из тысячи».

2. Доступнее было и шире распространилось *валентинианство*[19] (*Валентин* до 135 г. в Александрии, до 160 — в Риме, умирает на Кипре; ученики его на Западе — *Птолемей, Гераклеон, Секунд, Иоанн* ок. 195 г., на Востоке — пифагорействующий *Марк*).

Божество — Праотец всего, самосущее и благое Бытие, мощь или потенция всяческого. И в этом Его радость (χᾶρις) и Его мысль (ἔννοια). Оно непостижимо — Пучина или Бездна, Вифос (Βῦθος), в коем и пребывает Его радость или мысль, именуемая Молчанием (Σιγή). Божество и Первоначало столь же Единица или пифагорейская Монада, сколь и чета или сизигия Вифос-Сиги. Оно — и

абсолютное единство в его нераскрытости и единое начало своего самораскрытия.— Первая чета Вифос-Сиги рождает себя как духовную или «умную» деятельность, т. е. чету Ума и Истины (Νοῦς — Ἀλήθεια); Нус называется также «Отцом» и «Единородным»). Но ведь Сиги не только «Мысль», а и «Радость», и движение мысли — то же самое, что и движение любви; «любовь же не любовь, если нет любимого». Поэтому: Молчание (Сиги) или «Мысль восхотела порвать узы и увлекла своим обаянием само Величие» (Вифос) и, соединившись с ним, явила Отца Истины. Так, самосознание-самолюбовь Монады раскрывает ее в сизигиях Вифоса-Сиги и Ума-Истины как совершенную Четверицу (Тетраду), или пифагорейский квадрат.

Но, постигая и любя самое себя, вовне Верховная Четверица еще невыразима. Обращенная внутрь речь ее любви и ведения подобна девяти немым буквам греческого алфавита (βγδ — θχπ — τφχ — Марк). И Четверица начинает звучать, обнаруживаться вовне.— Чета Ума-Истины рождает третью чету Логоса-Жизни (Λόγος-Ζωή; λόγος — слово-разум, рассудок): Божество проявляется как разумная жизнь Монады. Уже слышатся начатки звука (λμνϱ — ςσξψ); но их только 8, а не 9, ибо вся бездонность Четверицы невыразима. В свою очередь чета Логоса-Жизни конкретизируется и умаляется в порождаемой ею четвертой чете Человека-Церкви (’Ανθρωπος — ’Εκκλησία). И все четыре сизигии вместе составляют «Перворocc» (огдоаду) как полное раскрытие Божества (ср. стр. 21, 22 сл.).

Смысл этого саморазвития Божьего ясен.— Конечно, перед нами несовершенное приближение к христианской догме Троичности, в то время далеко еще не раскрытой, или попытка усмотреть абсолютное начало того, что отражается в человеческом самосознании и любви, как раздвоение сознания на субъект и объект. Ведь в самосознании даны первоначальное непостижимое единство (Вифос, Монада), познающее (Ум, Дух) и познаваемое (Истина), а иные валентиниане «Первым» считают не сизигию Вифоса-Сиги, а Единицу, молчаливого Вифоса. И для валентинианства характерно не то, что оно усматривает нечто высшее, чем множество и простое единство, а то, что вместе со всем гносисом оно не знает границ Божественному «различию», не умеет отделить реального различия от взаимопротивостояния отвлеченных понятий и рассматривает Божественное Самораскрытие как Самоумаление Божества. Правда, некоторые валентиниане, подчеркивая единство Божие, смотрели на четы и отдельные «эоны» как на модусы единого Бога (причем исчезала реальность Божественного различия). Правда, глубокомысленнейший из них, *Марк,* ярко и образно выражал эту мысль.— Самораскрытие Бога, говорил он, есть как бы произнесение Им Своего Имени. Каждый эон про-

износит лишь одну букву; но все эоны вместе произносят все Священное Имя — и оно звучит, как многоголосый «Аминь» церковного собрания.— Все подобные «поправки» противоречат основному замыслу системы. Валентину, сохраняющему дуалистический дух гносиса и гнушающемуся миром, необходимо ради соединения мира с Богом сделать переход между ними возможно незаметным.

Поэтому раскрытие Божества не останавливается на Восьмерице, но движется далее в порожденную Логосом-Жизнью Десятирицу эонов (пять сизигий) и в порождаемую Человеком-Церковью Двенадцатирицу (шесть сизигий). Неизвестно даже, почему движение остановилось на тридцатом эоне и почему Тридцатирица и есть Полнота, или Плирома (Πλήρομα) Божества в Его раскрытости. Как бы то ни было, Монада (Вифос-Сиги) есть Плирома, все Божество и вообще все, ибо вне («кроме») Плиромы только Кенома, или Пустота, т. е. абсолютное небытие.

Плирома полна движением, но она и несовершенна, ибо первые две четы запредельны низшим и для них непостижимы. Это делает возможным валентинианскую космогонию и даже позволяет, связав историю мира с Божественной жизнью, надеяться истолковать эту историю, как самопреодоление Божественного несовершенства. Валентин облек свою мысль в форму гностического мифа (стр. 22).

В последнем женском эоне Плиромы — в Софии, сочетанной с Вожделенным (Θελετός), наиболее умалены бытие и ведение. В ней неудовлетворяемое стремление эонов к постижению, к «понятию» Вифоса, достигает предельной силы и обращается в темную жгучую страсть (πάθος), недолжную, грешную — ибо не должно дерзать на постижение Непостижимого. Расторгнув союз свой с Вожделенным и тем отвергнув единственно возможный для нее путь Боговедения, София устремилась к Вифосу, в Бездну, где ее, а с нею и всех эонов, ею взволнованных и увлекаемых, ждала неминуемая гибель. Но Плирома была спасена присущим ей началом устойчивости.— На грани Четверицы восстал новый нечетный эон, Предел или Крест (Ὅρος, Σταυρός). Не допустив Софию в Бездну, он спас ее и всю взволнованную полетом ее Плирому. «Похотение» же (Ἐνθύμησις) Софии, или Энфимисис, как новый, незаконно, ибо не от Вожделенного, рожденный ею эон, он отсек и изверг в Кеному, т. е. пустоту или небытие.

Источник мук Софии — ее стремление и любовь к Молчаливому Вифосу. Но Вифос-Сиги целостно и всецело постижим лишь для Ума. Ум и хотел передать свое ведение Плироме, однако не смог, ибо ему воспротивилось Молчание (Сиги). Ведь Вифос-Сиги несказуем и речь Ума наполовину беззвучна. Все, что в Вифосе, может быть постигнуто *только* как обнаруживающееся в Уме; веде-

ние же Ума покоится на непостижимости Вифоса, ведомой Уму непостижимым и непередаваемым образом. Рациональное всегда соотносительно иррациональному и без него невозможно: так можно выразить мысль Валентина.

Только постижение этой тайны, т. е. постижение того, что Вифос непостижим, молчит, может успокоить взволнованную Плирому. Ум и Истина уже породили Логос и Жизнь, как возможную, хотя и ограниченную выраженность Вифоса-Сиги. Теперь они порождают новую чету — Христа-Св. Духа, *равную* чете Логоса-Жизни. Христос уяснил всем эонам тайну непостижимости; Дух Святой водворил[а] среди них блаженное *равенство*. Оба по-новому объединили эоны, которые все стали: мужские — Христами и потому Логосами, женские — Св. Духами и потому Жизнями. И тогда по соизволению Христа и Духа Плирома, вся просветленная и ликующая, породила совокупными усилиями «совершеннейший свой плод», «совершеннейшую свою красу и звезду» — Иисуса, «по отцу» именуемого Христом и Логосом. Он — полнота всяческого, Все (πᾶν), Альфа и Омега (по численному значению букв α+ω=801=ΙΗΣΟΥΣ, *Марк*). Он — удовлетворенность и радость тайной непостижимости. Поэтому Он не может быть без стремления к Непостижимому, т. е. без женского своего дополнения. Дополнение же его, или невеста,— Энфимисис, извергнутая Пределом в небытие. Он, уже Спаситель (Σωτήρ) Плиромы, должен стать ее усовершителем, т. е. и Спасителем небытной Энфимисис. Ибо Божественная Полнота все еще неполна и несовершенна, пока Иисус не в сизигии с Энфимисис, т. е. пока нет спасенного и совершенного мира: трагедия мира есть и трагедия Божества.

Энфимисс, по имени матери называемая Ахамот (испорч. евр. Hachamoth, от «Hochma» — греч. Σοφία — «Премудрость»), или София Ахамот, находится в Кеноме, т. е. во тьме кромешной, в небытии, у Предела или Креста Плиромы. Она безобразна и безвидна, она не существует, не ест. Но вот Иисус Христос, распростершись на Кресте, касается ее и тем образует ее «по существованию только», не по ведению. Как Логос, Он пробуждает в ней жизнь. Влекомая Воссиявшим на Кресте, Ахамот бросается к Нему, в Плирому. Но ей преграждает путь Предел-Крест. И блуждает она во тьме, и скорбит, и томится печалью о том, что недостижима ее цель, мучается страхом утратить жизнь, неведением и отчаянием безвыходности (стр. 23). Томление ее — не преходящее изменение (ετεροίοσις), как у матери ее Горней Софии, а «противоположность» (ἐναντιότης), нечто объективное, тяжкое. И потому слезы ее по исчезнувшем Иисусе становятся материальной влагой, улыбка при воспоминании о Нем — ***нашим*** светом, скорбь и тоска — твердым веществом, страх—демонами и Сата-

ной, а стремление к Плироме — Демиургом и душевными (психическими) существами.

Но Ахамот не может спастись без помощи свыше: ей надо «образование» и по ведению, или гносису. Ей дарует это второе откровение тот же Иисус, сам или чрез посредство Утешителя (Параклита — эон, порожденный четой Человек-Церковь и сочетанный с эоном Верой). Образованная же и по ведению Ахамот освобождается от чувственного и определяет в себе духовность. Благодаря ей она руководит устрояющим мир Демиургом (стр. 23), без ведома которого влагает семя духовное в лучшее создание его — в Человека, являющего образ Человека Горнего (седьмого эона). Поэтому земной Человек трехчастен: состоит из материи, души и духа. Поэтому же существует три рода людей: обреченные на гибель материальные люди (илики, хоики), люди душевные (психики), которые могут достичь спасения, хотя и не совершенства, верой и добрыми делами, и люди духовные (пневматики), которые уже спасены в силу заложенного в них духовного семени и, обладая гносисом, не нуждаются ни в делах, ни в вере.

В естественном развитии мира наступает время зрелости и жатвы. И тогда для собирания «семени жены», т. е. чад Софии Ахамот, или пневматиков, для превращения их в гностиков и для окончательного разделения мира в третий раз является Христос. Он нисходит на обетованного и сотворенного Демиургом Мессию, психика, в которого Ахамот тайно вложила духовность, и, соединившись с ним, становится Спасителем (Σωτήρ) мира. Пневматикам Христос дарует гносис об их Небесном Отце, о тайне Плиромы и их происхождении. Он соединяет их с Собой и возносит в Плирому. Вся Его жизнь и проповедь — символика откровения. Но у Него было и душевное тело, ибо Он пришел на землю и ради психиков. Тех из них, которые спасаются верой и добрыми делами, Он возносит, но не в Плирому, а в среднее место, в низшую Восьмерицу, или огдоаду, которую Ахамот создала между Плиромой и Седмерицей низшего мира для Демиурга и психиков. Только тела материального у Христа нет[20]: ради домостроительства Он принял лишь видимость его (докетизм). Все материальное обречено на гибель, и когда пневматики вслед за сочетавшейся с Иисусом Христом Ахамот вознесутся в Плирому, а Демиург и спасенные психики упокоятся в низшей Восьмерице, вырвется наружу сокрытый в глубине мира огонь и пожрет иликов и грешных психиков (стр. 20, 18 с.).

В некоторых отношениях гносис Валентина восполняет василидианство, открывая новые пути приближения к христианству. Так, он близок к пониманию истории мира как Богочеловеческой трагедии, тем самым лучше уясняя спасающую деятельность Божества, для коего мир уже не безразличен. Но валентинианство

возвращается от идеи творения к эманатизму прочих гностиков и тем разрушает идею Божьего совершенства. Видимо стремясь к большему восприятию христианства, оно еще резче, чем Василид, отделяет гностика от христианина, веру которого объявляет верой психика. Христианином Валентин не стал, но, не преодолев исконных противоречий гностицизма, уподобился Офису — поставив себя над Церковью, попытался извлекать из нее гностиков. Но благодаря поэтической красоте и глубине своих мифов, благодаря большей доступности своего учения и искусному аллегорическому толкованию (стр. 17) Библии и Евангелия, главное же, благодаря своей строгой аскетической жизни валентиниане сделались самой сильной гностической сектой.

3. По самому существу своего учения (ср. деление людей на три рода) гностики должны были смотреть на него как на эсотерическое. Пропаганда его, многочисленные апокрифы, как и само стремление войти в Церковь или удержаться в ней, были уже некоторым внутренним противоречием гносиса, хотя психологически и объяснимым. Однако не следует поддаваться той ложной перспективе, которая невольно у нас возникает в силу односторонности наших источников.— Христианские ересеологи (Ириней, Ипполит, Тертуллиан, Климент, Ориген, Епифаний Кипрский) боролись в своих трудах главным образом с *теориями* гностиков, вскрывая и опровергая ложность их систем. Только этим путем и могли они показать ложь гностической жизни. Взятый сам по себе, аскетизм ложным еще не является: он может быть и христианским. Но на самом деле гностики отнюдь не были только отвлеченными теоретиками и сами о теориях своих говорили меньше, чем их противники. Они прежде всего были людьми напряженной и целостной религиозной жизни, не более теоретической, чем практической, поскольку, конечно, такая жизнь вообще возможна вне Церкви. Они хотели спасать себя и других путем аскезы, затем путем магии, которая соответствовала христианской теургии, и только в-третьих — путем учения, которое вытекало из религиозной деятельности, оправдывало ее и в полноте своей было открываемо лишь совершенным, или гностикам, оставаясь недоступным не только для иликов, но и для психиков, т. е. для большинства христиан. И *«гносис»,* как ведение, понимался не в смысле отвлеченного теоретического знания, а в смысле преображения всего человека. Гностицизм не философия, а религия. В этом — источник его силы и его тяготения к христианству. И с полным сознанием практического значения гносиса устремился в Церковь опаснейший из гностиков Маркион, не случайно признанный св. Поликарпом за «первенца Сатаны».

Маркион до последней возможности старался остаться в Церкви. Отлученный отцом своим, епископом города Синопа в Понте,

он добивался признания от христианских общин в Малой Азии (в Эфесе, в Смирне) и, наконец, в Риме. Только отвергнутый и Римом (144 г.), он основал свою собственную церковь, общины которой рассеялись на пространстве от Галлии, Италии и Африки до Малой Азии, где они и существовали до X в., чтобы потом, слившись с манихеями, возродиться в болгарском богомильстве (XI—XII вв.) и западноевропейском катарстве, или альбигойстве (XI—XIV вв.). Маркионизм — церковь, соперничавшая с христианской и почитавшая себя истинной церковью Христа и Его величайшего ученика ап. Павла. Маркион не стремился к созданию стройного и продуманного учения, не заботился о теоретических доказательствах и решительно отвергал аллегорический метод в истолковании Писания, характерный для гностиков. Неукротимый последователь ап. Павла, он хотел сохранить и продолжить его дело, со всей остротой переживая противоречия закона и благодати, справедливости и любви, необходимости и свободы, добра и зла. Но нельзя религиозно жить и действовать, не раскрывая своей веры и теоретически. Так же, как, создавая свою церковь, Маркион должен был дать ей организацию, так же вынужден был он определить канон ее священных книг, для чего собрал и «исправил» десять посланий ап. Павла и Евангелие от Луки, а с другой стороны, в своих «Антитезах» сопоставил противоречащие друг другу тексты Ветхого и Нового Заветов. Ему приходилось теоретически объяснять свое религиозно-нравственное, крайне аскетическое учение. И здесь сразу же обнаружилось, насколько сильна была в нем гностическая стихия, превратившая Павлово противопоставление закона и благодати в проповедь о двух богах. Впрочем, до конца Маркион лишь нехотя становился теоретиком, довольствуясь минимумом и не считая своих выводов чем-то окончательным. Так, и его ученик *Апеллес* (ок. 180 г.), вопреки различению им Бога, Демиурга и Сатаны, утверждал единого Бога; на вопрос же: чем доказывается эта его вера, отвечал, что доказать ее не может, но чувствует внутреннюю необходимость именно так верить.

«Разделение Закона и Евангелия — отличительное и первоначальное дело Маркиона» (Тертуллиан).— Бог Ветхого Завета не может быть Богом благодати, спасения и любви. Он — «дикий и воинственный судья», властный, пламенный и немилосердный, справедливый, конечно, но не добрый. Да и справедливость Его относительна. Предписываемый Им Закон порождает грех и обнаруживает бессилие человека. Бог мог и не создавать человека, которого по своему же Закону обрекает на гибель. И если посмотреть на мир: на всех этих отвратительных червей и гадов, на грех и вражду, одним словом, на все видимое — плотское и душевное, придется признать, что Творец, или «Демиург, зол и злы Его тво-

рения». Ведь даже обещанный Им Мессия, который еще придет, придет как воитель-насильник, чтобы поработить землю иудейскому народу. Этот Мессия — Антихрист.

Впрочем, может быть, Демиург не зол, но «только справедлив»; источником же мирового зла является Сатана. Вероятно, что Демиург создавал мир из вечной материи, в которой корень зла, и возможно, что тело человека создано злыми ангелами (стр. 21, 22 сл.). Во всяком случае, Истинный Бог чужд и неведом миру и Творцу его, Бог Неведомый. Он возвышен и совершенен. Он бесстрастен и безгневен, «кроток, утишающ, только благ и всеблаг», «Бог Лучший». Он — Бог искупления, призвавший к Себе всех труждающихся и обремененных, возвестивший им освобождение от оков мира сего и спасение. «Довлеет,— говорили маркиониты,— единое дело Богу нашему — то, что Он величайшей и отменной благостью Своею освободил человека». Его не надо бояться — Его можно только любить.

В пятнадцатый год царствования Тиверия в синагоге Капернаумской явился Неведомый Бог, приняв видимое тело Иисуса. Иисус не родился, не был младенцем, но просто явился, как Бог в мнимом теле человека, не ожидаемый и не узнанный Демиургом. Христос не угрожал и не казнил, принес не суровую справедливость, а любовь. И Он спасает людей: не всех, а тех, кто по Закону Демиурга является грешником, но ведет аскетическую жизнь, воздерживается от брака, умерен в пище и питье. Праведники Демиурга менее восприимчивы к зову Всеблагого, чем грешники и отверженные. Но спасает Христос, конечно, не тленные тела, а духовное, для чего Он открывает спасаемым тайну Истинного Бога (гносис), страдает и умирает на Кресте, хотя и видимо только.

Какая же цена страданиям и смерти, если они лишь видимость? К чему они?— Не для того ли, чтобы справедливый Демиург справедливо потерял право на спасаемых чрез несправедливое убийство Праведника? Или для того, чтобы, видимо умерев, Христос мог снизойти в ад и спасти из него тех, кто в аду к Нему обратился, т. е. не ветхозаветных праведников, а Каина, содомитов, язычников? (стр. 24).

Сейчас же после смерти Спасителя апостолы-иудаисты во главе с Петром сговорились, подделали Евангелие. Павел раскрыл его истинный смысл, но скоро и послания Павла были искажены. Истинное Христово и Павлово учение сохраняют только маркиониты, чужие, как и сам Христос, в этом мире Демиурга, гонимые, преследуемые. Они и не должны ничего ожидать от мира, в котором Демиург по-своему наградит своих праведников и накажет грешников (стр. 28 сл., 34). Христос же начал и довершит отделение добра от зла, света от тьмы, духа от материи. Это суд, но

суд, не противоречащий Всеблагому Богу, ибо он состоит в том, что «тишина и покой лишь отделяют» осужденных и «полагают их вместе с неверными».

См. прим. к предыдущей главе.

1. *Василид.*— H i p p o l. Philosoph. 7, 20—27; I r e n, 1, 24 сл.; C l e m e n s A l e x a n d r. Strom, 2, 3, 10; 2, 8, 36; H i l g e n f e l d t Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig, 1884, S. 224. Мы считаем изложение Ипполита более точно и глубоко передающим учение самого Василида. В тексте сделана попытка соединить со свидетельством Ипполита приемлемое из Иринеева свидетельства.

2. *Валентинианство.* Отделить учение самого Валентина не представляется возможным. Кроме упомянутых уже источников, см. T e r t u l l i a n i Adversus Valentinianos. Отрывок из Валентина приведен в Philosoph. 6, 37. Письмо Птолемея к Флоре у *Епифания* Haeres. 33, 3—7. Главные тексты: P h i l o s o p h. 6, 20 и 35 сл.; I r e n. 1, 5, 4; 1, 6; 1, 11 сл.; 1, 17, 2; 2, 2, 2.

3. *Маркион.* Весь материал тщательно анализирован у Harnack'a. См. особенно: T e r t u l l i a n i Adversus Marcionem, 4, 20 сл.; 5, 7; 6, 25; 1, 17; 1, 24; 3, 8, 11; 4; 3, 7; 1, 27 и 29; 4, 11, 1, 20; 3, 4; 1, 19; 3, 8; 4, 29.

III

Мужи апостольские и апологеты

1. Гностицизм, сперва в чистом виде, затем в слиянии с манихейством[21] (с III в.) и христианством (маркиониты, вардесаниты и др.) является долгим спутником Церкви. На фоне его и в разнообразных соотношениях с ним развивается православное богословие. Он сказывается у многих церковных мыслителей в постановке, а иногда даже и в решении ряда проблем. Это необходимо помнить для ясного понимания систем Оригена, св. Григория Нисского, так называемого Дионисия Ареопагиты, для уразумения всего смысла споров о единосущии и двух природах в Христе Иисусе. Не следует ставить вопроса о каком-то влиянии гносиса на христианство, что приводит к невозможности понимать само христианство.— Существо дела в том, что гностицизм, как и эллинистическая теософия, выдвигал и хотя и ложно, но часто предрешал христианские проблемы. Ибо весь мир был взволнован благовестием Христа и чуял близость Истины (стр. 13—15). И с этой точки зрения гностицизм дает очень много, позволяя от него заключать к тому, что в I и II вв. предносилось христианству.

Церковь, хотя и окруженная бурными волнами устремившегося в нее язычески-иудейского мира, стояла выше его проблем. *Ее* они не волновали, ибо она легко разрешала их, но не множеством взаимопротиворечивых учений, а целостностью своей веры. Она

себя раскрывала, а не состязалась с «совопросниками века сего»[22]. Ведь «проблемы» ставились и становились неразрешимыми там, где уже или еще не было религиозной целостности. Церковь не спешила оспаривать «внешних» и долго не выдвигала защитников христианства, равных по человеческому таланту и человеческому блеску Василиду или Валентину. Ибо людям она противопоставляла не людей, а Богочеловека, людским домыслам — Богочеловеческую Истину, в ней, в Церкви, живую. Она знала, что чрез нее развивается мир, что она его средоточие.

Раскрывая свою Истину и прежде всего исходя из себя самой, а не из преходящей злобы дня сего, Церковь, конечно, самоопределялась и эмпирически. Она жила и развивалась сначала памятью о своем Основателе, пребывавшем в ней. И эта память, осуществляемая в совершенном единстве знания и жизни, т. е. сам Христос в Своих верующих, была Священным Преданием Церкви, которое, содержа в себе всю полноту Живой Истины, воспринималось каждым членом Церкви в меру, доступную его вере и ему необходимую. Сначала Предание жило в апостолах. Затем оно хранилось их непосредственными учениками, «старейшими» или «пресвитерами», как малоасийские «пресвитеры», которые помнили ап. Иоанна и к числу которых принадлежал еп. Смирнский св. Поликарп, как «пресвитеры», на учение которых ссылался еще Климент Александрийский. Со второй половины I в. Предание начало письменно закрепляться и частью письменно продолжать свое развитие. В связи же с тем что записывалось не только несомненно церковное, но и являвшееся индивидуальным, частью даже неправильным осмыслением церковного, само Предание, храня истинный смысл учения, выделило Богодухновенную часть записанного. Впрочем, этим оно не отвергало прочего целиком и не препятствовало индивидуальному труду, напротив, многое одобряло и благословляло, хотя ранее времен и сроков само не определяло взыскуемого. И если Церковь как таковая пребывала неизменной в полноте, но и в полусокровенности своей Истины, во внешней сфере Церкви проявлялось ее внешнее самоопределение, и отдельные христиане стремились уяснить, оправдать и защитить христианство. Это ранее всего сказалось в творениях «мужей апостольских»[23] и «апологетов»*.

---

* *Мужи апостольские* (также — «patres apostolici») — *Климент Римский* (I Посл. кон. I в.), автор *«Второго Послания Климента»* (II в.), автор «Послания Варнавы» (I в.). *Эрма* (Herma, автор «Пастыря», пол. II в.), св. *Игнатий Антиохийский* (Послания, ум. в 117 г.), св. *Поликарп Смирнский* и *Папий* (Papias). Апологеты, названные так как защитники христианства и частью авторы «апологий»,— *Кодрат* (Kodratos, Quadratus), *Аристон из Пеллы* и *Флавий Иустин Мученик* (ок. 150 г.), *Маркиан Аристид, Татиан, Мелитон Сардский, Афинагор* (ок. 170 г.), *Феофил Антиохийский* (ок. 180 г.), автор *«Послания к Диогнету»*

Прежде всего представлялось необходимым определить отношение христианства к иудейству, вопрос, обостренный как иудеохристианами (стр. 17 сл.), так и маркионитами (гл. II, 3). И те и другие одинаково могли ссылаться на Предание и Писание, в которых, с одной стороны, христианство резко противопоставлялось иудейству, а с другой — указывалась их связь. Надлежало найти какую-то высшую точку зрения, которая бы примиряла оба ряда высказываний, ни одним из них не поступаясь.— *Климент Римский*[24] утверждал, что Ветхий Завет исходит от того же Бога, как и Новый, ни в чем ему не противоречит и относится к нему, как средство к цели. Не обесценивало ли это Ветхого Завета?— *«Послание Варнавы»* заявляло, что по существу Ветхий Завет с Новым тождествен, но что с самого начала по наущению злого ангела евреи понимали его не истинно и духовно, а буквально.— Это и обесценивало иудейство и слишком походило на гносис. Осторожнее всего выражена раннехристианская мысль св. *Игнатием Антиохийским*[25]: Ветхий Завет, пророчество и жречество — благо, но Новый Завет, «исполняющий» Ветхий, и Архиерей Иисус Христос — выше и лучше. Так — вполне в духе св. Павла — и за иудейством признается известная самоценность.

Это понимание необходимо связано с некоторым усмотрением «историчности» христианства, которое оказывается средоточием в развитии человечества и мира.— Конечно, христиане — новая тварь, соль земли, существо, душа и цель ради них созданного мира; и «Бог медлит разрушить мир ради семени христиан» *(Посл. Диогн., Иустин)*. В христианстве стала полной, «исполнилась» Истина. Частичные откровения ее, и ныне еще абсолютно ценные, были уже в дохристианское время: в Моисее, пророках, в человеческом разуме. Можно даже сказать, что вся история человечества представляет собой единый процесс Богооткровения, по существу христианского (ср. стр. 19, 21, 22 гл. II). Но в Иисусе Христе окончательно и совершенно воплотился Логос, уже ранее являвшийся в человеческом образе святым Ветхого Завета *(Иустин)*[26].

Так предопределялось и отношение к язычеству, философия которого разумеется у Иустина под Богооткровением в человеческом разуме (ср. стр. 21, 29). Но в язычестве необходимо было не только оспаривать его отдельные заблуждения, а и отчетливо показать ложность его в целом и непримиримость его с христианством как иной религии. И многие апологеты переходят в энергичное наступление.— Язычество вызвано к жизни бесами (ср. стр. 21

и *Минукий Феликс* (автор диалога «Октавий», ок. 180 г.). К апологетам же причисляются, но здесь в виду не имеются *Ириней Лионский, Ипполит, Тертуллиан, Климент Александрийский* и *Ориген*.

сл., 21, гл. 1, 3), которые, обращаясь около вещества, жаждая жертвенного дыма и крови, пользуются уклоном души к дольнему и соблазняют ее считать их богами *(Афинагор)*. *Эрмию*[27] (II в.) эллинская философия представляется только собранием взаимопротиворечивых учений.—

«То я бессмертен и радуюсь, то снова смертен и скорблю; то меня разрывают на атомы, делают водою, воздухом, огнем, превращают в дикого зверя, в рыбу. Наконец, приходит Эмпедокл и объявляет меня дымом».

Ученик Иустина *Татиан*[28] считает греческую мудрость «бабьими сказками» и «ребячьими бреднями», а «болтливых на язык и глупых умом» философов «бесплодными виноградными лозами» и крикливой «стаей ласточек».—

«Они оставляют одно плечо голым, отпускают длинные волосы, отращивают бороду и звериные когти и уверяют, будто ни в чем не нуждаются», «подражают псам».

А между тем Диоген умер от того, что сырьем съел полипа, Аристипп распутничал, Платон продан Дионисием в рабство за обжорство, все же прочие — сластолюбцы, лжецы и добиваются хороших местечек да денег.

Сам *Татиан*... дофилософствовался до ереси, и не он, а его учитель «философ» *Иустин* ближе к идее и духу христианства. Ценя истину и в языческой философии и понимая эту философию как подготовку и движение к нему, апологеты в общем пользовались ее языком, методом и открытиями. И даже нападая на нее, они более защищались от нападок язычества или боролись с его равнодушным и неосведомленным пренебрежением. Их «апологии» были обращены либо к гонителям христианства — императорам, либо к образованному эллинистическому обществу. Ведь о христианах или ничего не знали, или знали лишь нелепые басни о их безбожии, о поклонении богу с ослиной головой и таинственных пиршествах, сопровождаемых свальным грехом и людоедством. Лучшим людям христианство казалось опасным для государства и общества суеверием. Даже когда язычники стали знакомиться с христианством и Библией, очень немногие сумели, как философ *Нумений,* их оценить: большинство, как автор «Правдивого рассуждения» *Кельс*[29] (II в), существа нового учения не понимало. Нетрудно было критиковать язычество, сосредоточившись на материалистических и скептических течениях I и II вв., на скептическом равнодушии легкомысленного, хотя и остроумного Лукиана, на эпикурейской морали и на обилии враждующих направлений. И в апологетах приходится удивляться не резкости отдельных выпадов, а исключительной терпимости и умению оценить и выделить существо греческой мысли.

Критикуя язычество, апологеты связывают философскую оценку его с нравственной. Не разделяют они теории и жизни и в защи-

те христианства, отличие которого от язычества представляется им не только отличием истины от заблуждения, но и отличием праведности от порочности. Связь теории с жизнью — исходный пункт и критерий всякого умозрения, ибо Воплотившийся раскрыл полноту Истины *(Иустин, Аристид)*. Твердость христианских мучеников обратила *Иустина* от философии к христианству; он обосновывает истинность христианства и тем, что указывает на добродетели христиан и на нравственный переворот, совершающийся при переходе к христианству. Одна из лучших апологий, *«Послание к Диогнету»*, дает воодушевленное описание жизни христиан, а «философ» *Афинагор* видит доказательство истин веры в осуществляющих ее делах. «Если ты скажешь: „Покажи мне твоего Бога“, я отвечу: „Покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога“». Тот, у кого очи души омрачены грехом, Бога не видит.

«Человек должен иметь душу чистую, как сияющее зеркало. Когда на зеркале ржавчина, не может быть в нем видимо лицо человеческое. Так и человек, когда в нем грех, не может созерцать Бога».

Ведь познавать Его мы в силах лишь тогда, когда благи, заключая к Нему от благого в нас. Так и Бог «все соделал из несущего в сущее, дабы чрез дела постигалось и мыслилось величие Его» *(Феофил)*[30].

Исходя таким образом из *христианской веры* (стр. 11—13), раскрывают христианские мыслители I—II вв. ее содержание и определяют отношение ее к языческой философии. Они безбоязненно «повторяют», т. е. чрез поставление в иную связь «исполняют» то истинное, что в ней находят. Ведь многие из них пришли к христианству, как *Иустин* и *Феофил*, или путем философских исканий, или от греческой философии, в которой видели частичное Боготкровение. Для многих из них христианство и было истинной философией.

2. Вера в бытие Божие является «природным человеческому естеству мнением» *(Иустин)*. И об этом же бытии говорит человеку весь мир, без Бога и Боговедения непонятный.—

«Невозможно исследовать и познать человека, не исследуя всей совокупности вещей. Ибо все связано и находится в таком единстве и сцеплении, что, если мы тщательно не исследуем Божественной Природы, не поймем мы и человеческой» *(Минукий Феликс)*.

Однако для Богопостижения необходимы не только очи духовные, но и очи не омраченные грехом и вещественностью. Потому-то умопреклоненные к вещественному языческие «богословы» и чтут «те или иные виды вещества», признавая богами «либо огонь, либо ветер, либо движущийся воздух, либо круг звездный, либо бурные воды, либо небесные светила» *(Афинагор)*. Потому-то они — даже Платон, рядом с Безначальным Богом признававший богами звез-

ды и демонов,— не могут подняться до исповедания единого Божества. И те, кто, как стоики (стр. 19), возвышаются над нелепыми баснями о спорах богов между собою, все еще далеки от истинного учения. Их боги рождаются, происходят во времени и из материи. Но не огонь и не вещество Единый Бог: Он неизменен, а вещество изменчиво и обречено на гибель в огне *(он же)*.

Один Бог,

«соделавший начало всего», «невидимый и все видящий, не местный и все испомещающий, ни в чем не нуждающийся, но в коем нуждается и чрез коего все»;

владыка всего и «царь веков» (эонов), вседержитель, законодатель и «Отец всяческого» (мужи апостольские). Созерцание неба, земли, моря и солнца, всего дивного порядком своим космоса приводит к постижению *единого* Божества *(Аристид, Афинагор, Татиан)*.

«Бог единый сотворил из тьмы свет, хранилища ветра полуденного и сокровенное бездны, и пределы морей, и скопления снега и града... Бог мой — Владыка вселенной. Один Он простер небо и установил ширь поднебесной, возмущает пучину моря и шум волн его возбуждает... О Нем ты, человек, говоришь, Его духом дышишь и — Его не ведаешь» *(Феофил)*.

Правда, часто апологеты предполагают, что Бог создал мир из материи. Но это не дуализм, так как материя отнюдь не берется в гностическом смысле, а просто недодуманность. Ведь апологеты со всей решимостью утверждают единственность «неизреченного, безыменного, нерожденного» Бога. Если бы, рассуждает *Афинагор,* от начала было несколько богов, они бы не могли находиться в одном месте и, как многие, быть единством, безначальностью, бесстрастностью и неделимостью или простотой. А если бы они находились в разных местах, мы бы, признав одного Богом, не нашли места для других, ибо Бог все заполняет, безграничен и все творит. Как истинное и безначальное существо, Он вечен, а потому бессмертен, неизменяем и недвижим, духовен и невидим.

«Как душа в человеке не видима и не зрима ему, познается же чрез движение тела; так и Бога нельзя видеть очами человеческими, но созерцаем Он и познаваем из Его провидения и дел... Если не может человек взглянуть на солнце... то не менее ли еще смертный человек может воззреть на неизреченную славу Божию?» «Вид Бога неописуем и неизъясним... Слава Его бесконечна, величие необъятно, возвышенность непостижима, мощь неизмерима, мудрость неисследима, благость неподражаема, благодеяния неизреченны. Назову Его Светом — о творении говорю; Словом — говорю о владычестве; назову Умом — говорю о Его мудрости; Огнем — о гневе Его» *(Феофил, Иустин, Татиан)*.

Но это не «Неведомый Бог» гностиков, и нет еще у апологетов пафоса непостижимости, свойственного александрийцам.

В некоторой мере Бог постигается. Ему приличествуют имена Духа и Вечного Ума.

У *мужей апостольских* учение о Логосе только намечено.— Христос, «наш Бог» и «Сын Божий», есть «Речение (ῥῆμα) Все-

держителя и преславного Имени». Он един с Отцом, но и отличен от Него, из Него исшедший, в Нем действующий и в Него возвратившийся Дух Божий. Как Дух Христос предсуществовал Своему явлению на земле или вочеловечению. Изойдя от Бога, как Слово из Молчания, Он стал «Словом и Законом» и «нашим единственным Учителем». Он принял «зрак рабий», чтобы потом, покинув его, воссоединиться с Отцом, думают одни. Во Христе Божество сосуществовало с человечеством, говорят другие.

«Бог наш Иисус Христос по домостроительству Божьему изнесен был Марией от семени Давида, от Духа Святого; рожден Он был и крестился, дабы страданием воду очистить»,—

говорит *Игнатий Антиохийский,* настаивающий на действительности страданий, смерти и воскресения Христовых. Этим отвергается всякий докетизм и обосновано упование на спасение всего, даже плоти, которую Христос вознес с Собой на небо. Плоть же Его, или тело Его, и есть спасенное Им человечество или заступившая место ветхозаветного Израиля Церковь, которая также предсуществовала у Бога, как и Христос, которая создана и явлена во плоти Христовой. Христос не только индивидуум, а и Всеединый Человек. Он — Муж, а Церковь — непорочная его супруга *(Климент)*. Этому не противоречит, что Церковь есть и ныне существующая на земле христианская община, продолжающая ветхозаветную: на земле Церковь раскрывается и становится в грядущее Царство Божие.

Гностическому дуализму противопоставлено оправдание сотворенного мира, который чрез раскаяние становится святым в Церкви *(Эрма)*[31]. Человеческое тело будет преображено и просветлено. Но оно, верный спутник души, и теперь уже прекрасно. Потому надо его хранить благим и чистым, а не отвергать: оно — храм Духа Святого. И в корне ошибочно противопоставление «радостного язычества» «мрачному аскетизму» христианства. Именно религия позднего язычества и аскетична; христианство же в борьбе с нею и гносисом защищает сотворенный Богом мир, отвергая лишь рабствование ему. И в этом — жизненный смысл начинающей уясняться догмы Боговоплощения.

Первоначально, говорят *апологеты,* Бог был один. Однако не был Он «алогичным» или «бессловесным», но в Себе самом обладал Своею «словесною мощью». Она была «внутренним Словом Божьим» (λόγος ἐνδιάθετος), дабы стать и «Словом произнесенным», или «внешним» (λόγος προφορικός).

«Ранее всех созданий породил Бог из Себя самого некую Словесную Силу, которая... называется иногда Мнением (δόξα) Господа, иногда — Мудростью (Sophia), иногда — Ангелом, иногда — Богом, иногда — Господом и Словом; иногда именует она себя самое Архистратигом» *(Иустин)*.

Рожденное «Силою и Волею Отца», «Перворожденное» Слово не перестало быть в Боге, и рождение Его не сделало Отца «бессловесным». Но Слово — и «нечто иное», чем Отец, хотя «не по понятию, а по числу», «другой Бог», пребывающий «во второй земле» и «служитель Отца всяческих» (стр. 17 сл., 21, 23, 30 сл.).

Чрез Слово Бог сотворил мир и чрез Него же раскрывает Себя миру в творении и в Богопостигающем сознании людей, даже язычников. Жизнь мира и есть раскрытие в нем Бога Отца через Слово, история Богоявления (теофании), как завершающихся Боговоплощением Христофаний, история Божьего домостроительства (икономии — οἰκονομία). Бог породил Сына Своего как начало всего, дабы чрез Него «создать и образовать всяческое». Так от пламени исходит, его не умаляя, другое пламя (стр. 27). Так звучит вовне мысль-слово или луч исторгается от солнца и в него возвращается. Предвечно пребывающий в Боге Разум (Логос) «проистек» из Него, чтобы стать «идеей и энергией» всего и спасти людей, которые согрешили, ослушавшись Его Закона, и в «помрачении души и окаменении сердца» подпали смерти.

Из того, что Логос *вочеловечился,* следует, что средоточие мира — человек и что ради человека создан и спасен мир (ср. гл. I—II). Этим устраняется языческий безличный натурализм, как и гностическое отрицание плоти во имя ложной духовности.— Христос был не только духовным, но и душевно-плотским человеком и Богом, воплотившимся, как человек Иисус. У апологетов встречаются утверждения, что Логос, как Дух или Сила Божия, соединился с человеком Иисусом во время Его рождения или крещения (так же — *Эрма*). Но преобладает мысль, что Логос снизошел на Марию и, сотворив Свою человеческую природу, родился от нее, т. е. воплотился. Иные считали возможным говорить даже о страданиях Бога. Во всяком случае, во Христе признается единство Божества с человечеством, не приводящее, однако, к их отождествлению. А это помогает наметить различие между Логосом и «Святым Духом пророческим». *Феофил* даже думает, что Бог сочетался с Софией (Духом Святым) и породил от нее Логос (стр. 22 сл.).

Не следует придавать особенное значение *формулам* апологетов. Надо всегда помнить, что они, во-первых, старались уяснить язычникам христианство в понятиях языческой же философии и что они, во-вторых, в этих же понятиях старались выразить христианскую Истину. Ее же они понимали не как теоретическую только, но как всецелую. Их не занимал сам по себе вопрос о том, является ли рождение Логоса лишь условием творения и фактом Божьего домостроительства или еще (и прежде всего) внутри-Божественным, имманентным Богу фактом. Они не задумывались над тем, насколько точно выражали они тайну Боговоплощения.

Ибо им она не сама по себе была существенна.— Они хотели — в противовес язычеству и гностицизму — обосновать христианское понимание мира как благого, хотя и грешного, творения Божьего, абсолютную ценность человеческой жизни. Они были философами, но философия их была не теоретическим исканием, а осмыслением целостного и религиозного опыта.

Существование и спасение мира осознавались ими как проявление Всеблагости Божьей *(Иустин, Татиан, Феофил)*, которая создала его или из предсуществовавшей материи *(Иустин, Татиан)*, или прямо из небытия *(Феофил)*, людей же предназначила к соединению с Богом, к бессмертию и обожению. Ведь человек создан не смертным (Бог не виновник смерти) и не бессмертным (человек — не Бог), но

«способным к тому и другому, дабы, если устремится к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповеди Божьи, получить от Бога в награду бессмертие, если же уклонится к делам смерти, Богу не повинуясь,— самому стать виновником своей смерти» *(Феофил)*.

Как и другие дары Божьи — разум, свободу,— бессмертие надо заслужить *(Иустин, Татиан)*, хотя оно и возможно только благодаря Творцу, а после грехопадения — только благодаря Искупителю, Логосу, «вновь рождающемуся в сердцах верующих». По неисследимому чину спасения Логос воплотился, когда люди убедились в своей немощи и в необходимости помощи Божьей *(Посл. Диогн.)*. И Логос Христос, вознесшийся во плоти, спасет, воскресит и тела людские. Мы воскреснем, но не так, как учат стоики, по словам которых чрез определенное время всегда появляются и без нужды погибают одни и те же существа (стр. 19), а однажды *(Татиан)*. «Узришь Бессмертного, если ныне в Него веруешь» *(Феофил)*.

И хотя все это — воля Божия, хотя осуществится замысел Божьего домостроительства, мировое развитие не связано необходимостью или роком, а обусловлено свободной волей человеков и демонов *(Иустин)*. Бог все предвидит, но не предопределяет, награждая и карая человека за свободные его поступки. В свободе — гибель человека, в свободе же и спасение его. От него самого зависит: ждет ли его вечная мука или вечное блаженство. А они воздаются *всему* человеку, т. е. не только духу его, а и его душе и телу. Ибо для Бога возможно воскресение тела, т. е. воссоединение разъединенных смертью элементов; и оно достойно Его, ибо достойным Его было само создание тела.

Издания апологетов и мужей апостольских, кроме Migne, Funk и Otto — Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature, ed. by J. A. Robinson, Cambridge, 1891 сл. (Aristides — I, 1), G. Rauachen Florilegium

patristicum (Iustinus — facs. 2, 1904); G. Krüger Die Apologien Iustinus des Martyrers, 2 ed., Freiburg i. Br., 1896 («Sammlung ausgewählter Kirchen-und dogmengeschichtlicher Quellenschriften» hqb. v. Dr. G. Krüger); G. Archambault Justin, Dialogue avec Tryphon, texte grec, trad. franç. 2 v. Paris, 1909 («Textes et documents» publiés par H. Hemmer et P. Lejay). Особенно существенны тексты: Clemens Rom. 1; 13—20; 37—45; Barnabas 3, 12, 14; 5, 7; II Clement. 9, 14; Ignatii Ant. ad Philad. 9; ad Eph. 18, 8; Aristides 1, 2, 6, 16; Athenagoras 8; 17—24; 31—37; Iustinus I Apol. 8—13; 32 сл.; 46; 61—63; 66; II Apol. 5—8; 2, 10; 12—19; 23; Dial. 11, 28—31, 43, 48, 51, 56, 60 сл.; 88, 126; Tatianus c. graecus 1, 4, 8, 10, 15—20, 25—28; Theophil. 1, 1, 4; 1, 4, 6, 7; 1, 10; 2, 10, 23; 2, 24, 27; Ad. Diogn. 6 сл.; Minucius F. 17; Hermas Pastor Simil. 9, 16, 5—7; Clemens Alex. Strom. 6, 5.

IV

Св. Ириней Лионский

Среди младшего поколения апологетов особое место занимают Тертуллиан и Ириней. *Тертуллиан* (род. в 150 или 160 г. в Африке, с 197 г.— христианин, с 206 или 208 — еретик-монтанист, ср. гл. VI) является одним из самых ярких, непримиримых и риторически-пламенных противников гносиса. Будучи одним из характернейших представителей и даже основоположников западного христианства, он стоит вне основного русла Православия — вне христианства восточного. *Ириней* (р. ок. 150, ум. ок. 202 г.) помнил — тогда он был еще ребенком — ученика Иоаннова престарелого *Поликарпа Смирнского* (ум. в 155—156 г.). Вместе с *Мелитоном Сардским, Аполлинарием Иерапольским, Родоном* и *Мильтиадом* Ириней принадлежит к группе малоазийских богословов, верно хранивших традиции Павла и Иоанна, к «Иоанновой церкви». Всеми ими с особой полнотой воспринималась жизненная сторона христианства как религии спасения и обожения (ср. стр. 18 сл.).— Христос как Второй Адам восстановил падшее в Первом Адаме человеческое естество. И вера во Христа, связанная с приятием Его тела — «лекарством бессмертия»,— дарует вечную жизнь. Естественно, что богословская мысль сосредоточивалась на тайне Божьего домостроительства (икономии), отвлекаясь от умозрений о природе самого Божества (ср. стр. 58). И примеры гностических систем заставляли относится к подобным умозрениям, казавшимся еще ненужными, с величайшею осторожностью.

Перебравшись в Галлию — впоследствии Галлия и чрез нее ранняя английская церковь (галльское и ироскоттское монашество, Мартин Турский, Кассиан, ироскоттские миссионеры, Эриугена) сохранили наибольшую близость к Востоку,— Ириней сделал-

ся сначала пресвитером, а потом (177 г.) и епископом Лионским. Он выступил в защиту христианства и против эллинов (в утраченном сочинении «Πρὸς 'ἕλληνας λόγος προεπίστημης»), и против гностиков. («Ἔλεγχος κἃι ανατροπὴ τῆς φευδονύμου γνώσεως», сохранилось полностью лишь в лат. переводе — «Adversus haereses».) Это (а также — «'Επίδειχσις») было и кратким изложением христианского учения.

Надо, думает Ириней, не философствовать, а верить и любить, верой и любовью приближаясь к Богу. Теоретические же выводы должны исходить из прочного основания. Оно дано, как «правило веры» или «канон истины», в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов, состав, смысл и Богодухновенность которого несомнительно удостоверены Священным Преданием. Предание же удостоверено тем, что его непорочно хранит церковная иерархия, путем непрерывного благодатного преемства связанная с апостолами и Христом Иисусом. Естественно, что в случае сомнения или разногласия надлежит обращаться к наиболее авторитетным, т. е. «апостольским», епископским кафедрам, на Западе — прежде всего к «кафедре ап. Петра», т. е. в Рим.

«Без Бога нельзя познать Бога», т. е. для Боговедения необходимо откровение. И «лучше ничего не знать, но верить в Бога и пребывать в любви к Нему, чем благодаря хитроумным рассуждениям впасть в безбожие». Правда, с помощью разума можно доказать бытие Божие, о котором свидетельствует изменяемость или конечность и тварность всего, указующая на безначальное Начало. Можно, далее, постигая Божье Совершенство, познать, что Бог один и един, что Он разумен. Но познать, что такое Бог, без откровения человек не в силах даже приблизительно. Наши понятия к Богу неприменимы. Он — Разум, но не в нашем смысле этого слова. Он — Свет, но не похожий на свет, нам известный, Творец, Вседержитель, Искупитель. Он — «весь дух, весь чувство, весь мысль, разум, глаз, свет и источник всяческих благ». Еретики кощунственно разделяют Его, превращая Его свойства в мнимых богов. И нет рядом с Единым ни материи, ни идей, ни эонов.

Бог «по величию Его неведом всем, кого Он соделал». Однако «по любви Его Он всегда познается чрез Того, чрез кого создал Он всяческое». «Взирающие на Бога — внутри Бога и причаствуют сиянию Его». И им дарует Он откровение о Себе. Неведомый, Он становится и ведомым, не прещая движения к Себе, не опуская на тварь Свою пелены «великого неведения». Ибо Он, Отец, Творец и Художник всяческого и Бог Авраама, Исаака и Иакова, не только справедлив, а и бесконечно благ. Благим воспринимается Он в личном религиозном опыте, Спасителем, и о Всеблагости Его говорит Его творение.— Он создал мир, и создал его ради нас:

«не человек соделан ради твари, но — тварь ради человека». Более того:

«Он предопределил всяческое для усовершения человека и для действенности и явления промышлений Своих — так, чтобы и Благость явилась и Справедливость усовершилась, а... человек в конце концов стал зрелым... для видения и постижения Бога».

Все должно быть благом, и видимые противоречия должны найти себе разрешение, ибо все создано с дивной разумностью, по определенному плану и мере. Противоречия сливаются в единство, подобно тому как сливаются в одну мелодию все звуки многострунной кифары. Все в мире направлено к одной цели — к спасению человека. И свободно совершаемые им добрые дела, и страдания его делают его зрелым для бессмертия. Даже народы, которые, не захотев поднять очей на Бога, отвернулись от света Истины и остались во мраке неведения, полезны для праведных. Они подобны соломе, которой раб зажигает огонь, чтобы очистить им золото.

В сердцах всех людей заложен нравственный закон, который остался в силе и действии и после грехопадения и выражен в Десятословии. Благословением Сима прообразован путь спасения иудеев, благословением Иафета — для язычников, законы которых тоже от Бога и должны воспитывать их ко спасению: и язычники, как Платон, обладали некоторым, хотя и слабым, знанием о Боге. В Ветхом Завете все более и более раскрывалось Божество, путем органического развития человечества ведшее его к поставленной ему и оставленной им в Адаме цели. Но жестоковыйность еврейского народа и склонность его к отпадению от Бога сделали необходимыми суровые средства воспитания.— Евреям дан был обрядовый закон, запрещавший идолопоклонство и прообразовывавший Евангелие. Его отменил, вовсе тем не отменяя, а, напротив, усовершая, «исполняя» нравственный закон Десятословия, Иисус Христос, который даровал большую полноту Богооткровения и без которого остается непонятным сам порядок Божьего домостроительства. Христос — Логос и Сын Божий. Чрез Него и Им совершается все, как и чрез Духа Святого, одухотворяющего людей и глаголавшего во пророках.

Но отчего же Бог создал человека способным согрешить и почему сделал труд его спасения безмерно тяжелым? Отчего Всеблагой допустил грехопадение?— Бог Сам создал человеческое тело и вдохнул в него дыхание жизни, дабы человек достиг соединения с Богом и вечной жизни во всей своей целости, т. е. и в телесности своей. Но человек как получившее начало и потому изменчивое существо сразу достичь поставленной ему цели не мог. Сначала он должен был развиться и пережить свое младенчество. Только постепенно исполняясь духом Божьим, мог он стяжать полноту

обожения. Всякое нарушение естественного порядка являлось роковым: младенцу недоступно и гибельно нужное и полезное для взрослого. Свободно поддавшись искушению со стороны поставленного Богом над землей и подчиненного человеку ангела, человек разрушил чин своего спасения. Но Бог даже грех обратил во благо.— Научившись различать добро и зло, человек тем более научился ценить первое. А чтобы его грех и зло не стали вечными и чтобы он, снова так же согрешая, окончательно не погиб, Бог не даровал ему бессмертия, предуказав земной жизнью искупить непослушание. Так и здесь явила Себя Всеблагость. Она совершила еще большее.— Став пленником дьявола, человек должен был освободить себя своими собственными свободными усилиями: только в этом случае «враг был бы побежден законно». Но победа человека как существа изменчивого не могла быть прочной — он бы всегда мог снова пасть — и не могла даровать ему нетления, т. е. неизменности. Поэтому Бог Слово, истинный Бог, не давая погибнуть Своему творению и не нарушая ни его свободы, ни закона, воплотился, т. е. стал истинным человеком. Логос стал человеком, чтобы человек стал богом. И человек получил возможность стать неизменно (Божественно) праведным и нетленным. Но для этого Логос должен быть Богом Истинным.

«Всегда присущи Богу Слово и Мудрость, Сын и Дух, чрез коих и в коих все Он свободно и вольно соделавает» (стр. ср. 44, 45). Мы постигаем Благость Бога, как бесконечную Любовь Его к нам. Эта любовь и есть Слово Божие. Бог сотворил вселенную Словом Своим и даровал ей Мудрость Свою или чистый Свой Дух. И в Слове и Духе Премудрости открывается Бог человеку. Они всегда в Боге, с Богом и Бог, хотя и отличны от Него.

«Бог — весь сущий Ум и весь сущий Логос . Что мыслит, то и говорит, а что говорит — то и мыслит. Мышление Его — Логос, и Логос — Ум, и все содержащий в Себе Ум — Сам Отец».

Но тем не менее «Сын — мера Отца, ибо восприемлет Его», ибо «Безмерный Бог измерен в Сыне». «Отец — невидимое Сына; Сын — видимое Отца». И так «Невидимый соделался видимым, Непостижимый — постижимым, Бестрастный — страдающим»*. А это и есть уже творение и искупление.

Однако нельзя утверждать, что Ириней понимает Троицу только «икономически», хотя он и обращается к умозрению Ее со стороны мира. Он просто не чувствует еще потребности различать

---

* *Мелитон Сардский:* «Ужаснулась тварь, цепенея и говоря: Что это за новая тайна?— Судья судим и покоен; невидимый видим и не устыжается; непостижимый постигаем и не негодует; неизмеримый измеряем и не противится; бесстрастный страдает и не отмщает; бессмертный умирает и не ответствует слова!» *Тертуллиан* повторяет те же слова, но в защиту и похвалу своей личной веры.

«икономическое» и «имманентное» Богоучение (стр. 47, 45). Равным образом не пренебрегает он различием между Отцом и Сыном, хотя *слова* его иногда и поддаются такому истолкованию. Не следует, наконец, придавать особенное значение тому, что Сын и Дух представляются низшими по сравнению с Отцом (субординацианство), хотя и равными Ему по совершенству и святости.— Ириней обращается к учению о Троице не ради его самого, а для того, чтобы показать истинную Божественность Спасителя, делающую возможным обожение человека. И он сам говорит:

«Если кто-нибудь спросит нас: каким образом испослан Сын Отцом (emisus)?— мы скажем ему, что никто не знает этого вынесения (Prolatio-προβολή — эманация), или рождения, или наименования, или откровения (adapertio), или — как бы ни называли такое несказуемое Его рождение».

Одно можно сказать: изведение не должно понимать ни временно, ни пространственно, ни материально, но так, что Сын и вне» (extra) и «внутри» (intra) Отца и что единство Божие нерушимо.

Рождение Сына есть откровение Отца, а откровение есть вместе с тем и домостроительство, т. е. творение и спасение. «Слово открывает Создателя Бога чрез само создание», т. е. является Творцом, Промыслителем и Судьею мира. Сын явил Отца «и ангелам, и архангелам, и властям, и силам, и всем, коим восхотел явить Бог». Сын воплотился, став «видимым и осязаемым Словом», «соделался подверженным страданию и говорил с родом человеческим». И таким образом Бог, прежде видимый духом пророчества (чрез Духа), стал видимым чрез Сына усыновительно (adoptive), как в Царстве Небесном будет видим и отчески. Боговоплощение — необходимое условие нашего обожения и, в частности, всякого несомненного знания нашего о Боге. «Не могли бы мы знать того, *что* есть Божье, если бы Учитель наш, будучи Словом, не соделался человеком». Ведь тогда бы всякое наше знание о Боге (да и вообще всякое наше знание) было *только нашим,* т. е. субъективным, репрезентативным, а потому — недоказуемым домыслом. Но знание о Боге не есть знание отвлеченное. Оно — одно из проявлений совершающегося нашего обожения. И Бог справедливо будет судить людей, ибо «все равно видели Его, но не все равно поверили, т. е. многие, вопреки несомненнейшей очевидности, отвратились от света и предпочли мрак. Предпочтя же мрак, они должны и погибнуть во мраке» (ср. Ио. I, I Ио).

Чтобы действительно научить людей полноте Истины, спасти их от смерти Своей смертью и обожить, истинный Бог (vere dous) стал и истинным человеком (vere homo). Поэтому недопустимо гностическое разделение во Христе Логоса и человека Иисуса.— Предсуществовавший, как Дух, в Боге, Логос сделался подверженным страданию и смерти плотским человеком: и плоть Его произошла от Его духа, как тень происходит от тела. Логос дейст-

вительно воплотился, ибо «как человеку прейти в Бога, если Бог ранее не прейдет в человека?» Только «чрез совершенное во чреве Девы воплощение» ниспослан человеку «дух возрождающий».

Иисус Христос — Учитель и Пример, освободитель, покровитель и пастырь стада верующих, глава рода человеческого. Он — перворожденный, первый среди умирающих и первый среди воскресших. Он — «Второй Адам» (стр. 47) и знак или символ человечества. Освящая всю человеческую жизнь, Христос претерпел все людские страдания, вплоть до смерти крестной. Согласно древнему преданию, Он явился во всех возрастах человеческой жизни:

«для младенцев соделался младенцем, младенцев освящая; в отроках — отрок, освящая сей возраст имеющих; в юношах — юноша... старец — в старцах, дабы во всех быть совершенным учителем... затем и до смерти прешел Он, дабы из мертвых быть перворожденным».

И Христос никак не отъединен от людей, но плотски, кровно, по естеству человеческому един со всеми. Он объединяет *всех* людей и даже «все вещи», являя в Себе *все* человечество, нисшедшее в мир чрез жену, и совершающееся в Нем во всех людях совершается. Единичный человек, Христос вместе с тем и Человек Всеединый, и в этом смысле — «Второй Адам» и «символ» (стр. 55).— «В Адаме» все люди утратили образ и подобие Божии, ибо едина и одна и та же «древляя сущность (sibstantia) потомства Адамова». Во Христе же все мы получили нового и действительного, а не примерного только Главу. Он «нововозглавил всеединого человека» (uni — versum hominen), т. е. всех и всякого, в Себе «усовершив» «протопласта» Адама.

«Слово Отца и Дух Божий, соединившись с древлею сущностью потомства Адамова, соделали человека живущим и совершенным, приемлющим Совершенного Отца».

Ибо это «нововозглавление» (ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio) — не простое восстановление в прежнее состояние, но нечто большее: усовершение, которого Адам должен был достичь и не достиг.

Ведь человек состоит из смертного тела, из нематериальной души, которая оживляет тело, с ее отшествием становящееся недвижным, разлагающееся и возвращающееся в землю, и из бессмертного духа. Сама по себе душа не бессмертна. Она — «дыхание жизни» лишь в меру единства своего с животворящим духом: достигая в своем росте известного предела, душа покидает тело и рассеивается. Что же касается духа, то Ириней иногда считает его как бы тварным человеческим духом, а иногда отождествляет с Духом Божиим, с которым соединяется и словно сливается душа. Но, собственно говоря, здесь нет никакого противоречия.— Тварный душевно-плотский человек жив тем, что душа его соединена

с исходящим от Бога Духом Божиим. Но она соединена с Духом Божиим так тесно и внутренно, что одинаково возможно и противопоставлять душевно-телесного человека Духу, как Богу, и говорить о духовно-душевно-телесном человеке. Не переставая быть Собою, Дух Божий делается как бы *и* духом человеческим. Наш дух — словно «прививка» Духа Божьего нашей душе. Конечно, поскольку Адам жил и совершенствовался, он уже находился в каком-то единстве с Духом Божьим. Но это была лишь начальная духовность, а потому утрачиваемая. Чрез Христа же «Дух, исходящий от Бога, распростерся на весь человеческий род», и во Христе мы можем стать действительно и нерушимо духовными. Во Христе и чрез Христа Дух Божий соединился с человеком в полноте и неразрывно, став и его духом, сделав человеческую душу истинно и неизменно бессмертной, дарующей бессмертие и воскрешаемому телу. Второй Адам исполнил то, что было поставлено как цель Первому Адаму.

Так достигается цель творения. Но достигается она в свободном саморазвитии человечества. Бог не насильничает, но предоставляет всем существам — как наполняющим семь небес ангелам и архангелам, так и человеку, испомещенному на земле, в средоточии объемлемого Богом и по сравнению с Ним ничтожно-малого мира — свободный выбор между обожением чрез послушание Воле Божьей и гибелью чрез непослушание ей, т. е. чрез грех и зло. По Благости Божьей даже грех Адама не отменил, но только осложнил и замедлил процесс свободного спасения. И ныне воплотившийся Логос уже объединил в Себе весь мир — и небеса, и землю. Через 6000 лет после сотворения мира явится и воплотится в Антихриста Сатана, который сосредоточит в себе все зло. Но тогда наступит время второго пришествия Христова и суда, и мир окончит свое эмпирическое бытие. До той же поры души умерших пребывают в «определенном для них Богом невидимом месте», чтобы с пришествием Христа вновь приять свои тела, и, «совершенно, т. е. телесно, воскреснув, как и Господь воскрес», царствовать со Христом 1000 лет, и наконец достичь блаженного Богосозерцания. Грешники будут отделены от Бога навсегда.

Система Иринея, которая является, конечно, только его индивидуальным осмыслением христианства, развита им в борьбе с гностическими системами. Сложным гностическим историям и описаниям мира (ср. Василида, II, 2) противопоставлен сравнительно простой образ семисферного мира, центр которого на земле, и притом мира однократного и внутренно-единого. Этот мир резкой гранью отделен от Единого, хотя и троичного, Бога, но отделен не как зло и не как инобытие, а как свободное Божье творение, возглавляемое и объединяемое Человеком. Мир так отъединен от Бога, что становится невозможным смешение космогонии с теого-

нией, место которой заступает Божье домостроительство или икономия, т. е. создание Богом мира из ничего и спасение свободно осуществляющего волю Божью мира Богом же. А вместе с пантеистическим мотивом гносиса отпадает и его дуалистический мотив. Если натурализм гностиков увлекал их к признанию исконной Божественности и потому необходимой спасенности некоторых существ, этот же натурализм заставлял их признавать необходимую обреченность других (психиков, хоиков). Для Иринея проблема мира не в спасении из него Бога, но в спасении самого мира; источник же мирового зла только в свободе и свободном решении твари. Необходимости натурализма противопоставлена свобода. А с другой стороны, в идее духа, как Духа Божьего, но соединяющегося с душевно-плотским человеком до возможности называть дух и человеческим, усматривается особое свободное, но неразрывное единство твари с Богом (Богопричастие, обожение). Вместо деления людей на частицы Бога и иносущных Богу выдвигается идея особого единства с Ним, даруемого Им, но поставляемого в зависимости от свободного его стяжания и принципиально доступного всем. Это сосредоточивает всю «христианскую философию» на Богочеловечестве, делая ее учением о Боге Слове, *богословием,* и учением о Христе. Но здесь первый отец Церкви Ириней только поставил проблемы и только предварительно наметил их возможные решения.

«Adversus haereses» издано у Migne series graeca v. 7; «Epideixis» — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur hgb. von O. v. Gebhardt und A. Harnack 3 R. B. I. H. I des hlg. Irenaues Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung Εἲς ἐπίδειξιν in armenischer Version entdeckt und ins Deutsche übersetzt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mekerttschian und Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz. 1907. Ср. Adv. haer. I. 2, 1, 1—4; 13, 4—30, 9; 34, 1; I. 3, 10, 16 и 18 сл.; 20, 2; I. 4, 4, 2; 5, 1, 6, 4; 6, 6 сл.; 12, 1; 20, 5; 37, 7; 38, 1; I. 5, 5, 1—3; 6—13; 16, 2; 20—21, 1; 29, 2; 31, 2; 32; I. 6, 28, 6. Epideixis, 4, 61.

V

Христианский гносис и Климент Александрийский

1. С большой сдержанностью и верным чутьем к относительному значению чистой теории и к существенно и жизненно важному наметил Ириней ясные и основные линии церковного учения. Исходя из Предания, он попытался отгородить богословие от эл-

линской философии и лжеименного гносиса. Но Ириней понятен лишь в целом бурного религиозно-философского потока, который равно волновал и нехристианский и считающий себя христианским мир и в котором иудаизм, гностицизм и поздняя эллинская философия пытались слиться с христианством. Среди «христиан» богословие апологетов и Иринея воспринималось одними как слишком эллинствующее и грозившее единобожию, другими — как чрезмерно отграничившее себя от эллинской мудрости. Казалось, что можно было, отвергая ложь язычества и гностицизма и не покидая почвы Предания, раскрыть христианство более философски и гностически. Иными словами — к христианству стремился новый слой, не тот, из которого вышли малоасийские богословы, Ириней, ученик его *Ипполит, Тертуллиан*. Хотели быть христианами люди, принадлежавшие к течению, которое в язычестве было уже представлено *Плутархом, Нумением, Аммонием Мешечником* и скоро достигнет своего апогея в гениальном *Плотине*. Это сосредоточивавшееся в Александрии течение не было, по существу, ни языческим, ни христианским, но оно могло и хотело «креститься».

В Александрийской Церкви, скоро вовлекшей в сферу своего влияния и Палестину, к концу II в. еще не существовало точных выкованных формул и окончательно установленного канона Писания. Но она все же жила Преданием и Писанием, ссылаясь на учение своих «старейших» (стр. 39); только жила свободнее, чем традиционалистский Запад. Издавна существовала в ней «катехизическая школа», одним из первых учителей которой предание позднее считало апологета «философа» *Афинагора* (гл. III). Ок. 180 г. во главе этой школы стоял прежний стоик *Пантэн*, «сицилийская пчела, собиравшая с цветов апостольского луга чистое сокровище ведения и влагавшая его в души слушателей». Его, «сокрывшегося в Египте, уловил» *Тит Флавий Климент*, долго искавший истину в эллинской философии и мистериях, объехавший Великую Грецию, Восток и Палестину. Приняв крещение, а потом и сан пресвитера, Климент около 190 г. сделался помощником Пантэна, чтобы вскоре его заменить. В 202—203 г. под грозой гонений он бежал к бывшему ученику своему еп. *Александру* в *Кесарию Каппадокийскую*, где и возник новый центр александрийского христианского гносиса. Умер Климент до 216 г.

Он «дышал лишь евангельским воздухом», но не хотел видеть никакого противоречия между истинной философией и христианской верой, стремясь примирить их в христианском гносисе и собирая истинное везде, где его усматривал. Для Климента существовала лишь одна и единая Истина, вместе и теоретическая и практическая. Она была дарована в форме Закона иудеям, в форме философии — грекам, в полноте же своей — «третьему роду»,

христианам. И как иудеи «праведны по закону», так греки «праведны по философии». Этим определяются и взгляд Климента на историю как на единое развитие человечества к полноте ведения и жизни в Боге, и взгляд его на аналогичное развитие индивидуума от знания (ἐπιστήμη) и веры к гносису или ведению-любви. Для Климента знание научное обладает высокой ценностью. Можно быть верующим и без диалектики, даже без всякого образования, но без диалектики, без философии нельзя постичь всего содержания веры. Христианин должен философствовать.

Надо различать знание (ἐπιστήμη), гносис и веру (πίστις), значение которой тоже не однозначно.— Есть четыре основания доказанности: чувство (ощущение), разумение, знание, которое соединяет то и другое, и мнение. Вера же, «пробивая себе путь через чувство, оставляет за собой мнение, устремляется к истине и водворяется в свете ее». Вере чужда разумная обоснованность знания. По отношению к нему она — некоторое предвосхищение или предварительное восприятие предмета (πρόλεπσις), «устремление мысли к предмету очевидному и к явному постижению его». Но без веры, как говорили еще Аристотель и Эпикур, не может быть и знания. Сверх того, всякое знание (наука) выводит свои положения из недосказанных начал, а, следовательно, обосновано верой. И только вера может с несомненностью показать всеобщее начало, не сокрытое под материей и не материальное. Если же так, то вера не только «предвосхищение» (πρόλεπσις), но и самое твердое, несомненное «постижение» (κατάλεπσις).

Вера не может быть людской выдумкой, «как полагают греки»: тогда бы она давно уже угасла. Вера — особая благодать, и даруемое ею непререкаемо. Она — исконное свойство души.

«...некоторое внутреннее благо, которое, не взыскуя Бога путем исследования, возглашает и славит Его как действительно сущего». «Даруемая же от Бога мудрость есть сила Отца, которая увещевает то, что в нас самовластно, и приемлет веру и награждает высшим общением постоянство избрания».

Эта «сила» — Учитель наш Иисус Христос.

В акте нашей веры нас убеждает сама непререкаемая Истина. Но это не мешает вере быть вполне свободным и добровольным «согласием» (συγκατάθεσις) нашим с Истиной, со Всемогущим. Поэтому со стороны человека вера является свободным «послушанием» его Богу, что и раскрывает ее как религиозно-нравственный акт. Вера — основание любви и, можно сказать, сама любовь. А любовь — величайшая добродетель, уподобляющая нас Богу и соединяющая с Ним.

«После веры возникают страх, надежда и раскаяние; они же, соединясь с воздержанием и твердостью в избранном пути, приводят нас к любви и ведению».

И неверие, как не хотение верить,— потемненность души похотями или греховностью.

Итак, начальная вера как деятельно-мудрствующая жизнь — начало и основа знания. Полнота же веры уже не вера, а — гносис, который есть и деятельная любовь. Чрез послушное, но свободное сообразование себя Истине, т. е. Логосу, Учителю и Наставнику нашему, человек из верующего и знающего становится совершенным гностиком и обожается. Отрешаясь от всего тленного, разрушающего его единство, гностик приходит к соумерению или гармонии своих чувств и мыслей, к бесстрастию (ἀπάθεια), простоте (ἁπλόσις) и единству (ἕνοσις). Все способности его души сбегаются к одному средоточию — к Сыну. Сын же объемлет все в Своем единстве и является единством всего. Верить Слову и Словом значит нерасторжимо соединяться с Ним и потому становиться единым; не верить — впадать в двойственность, или диаду, т. е. в разделение и участнение.

Человек состоит из разумной души и неразумного тела, причем «ни душа по природе своей не является чем-то добрым, ни тело — чем-то злым», хотя сам Климент часто и принижает «гроб или темницу души». В свою очередь и душа подразделяется на «владычественную», или «разумную», и на «неразумную», или «плотскую». В «плотской душе» коренится начало жизни. Но если «разумная душа» («внутренний человек») не устраивает и не обуздывает этой жизни, плотская душа приходит в расстройство и порождает гибельные страсти, в которых, словно Протей, многообразно проявляется. Основное движение разумной души — движение к Благу, Истине и Красе, т. е. к Богу. Осуществляется же это движение чрез добродетель, т. е. чрез властвование над страстями плотской души и их гармонизацию. Такое самообъединение и есть Богоуподобление.

Оно вполне еще никем, кроме Иисуса Христа, не достигнуто. И человек не праведен, не духовен и не един, а греховен. Откуда же грех?— Климент и здесь повторяет стоиков, определяя грех как противное уму (разумной душе). Но он не хочет отождествлять грех или зло с плотской душой или телом.— Бог греха не создавал; и грех существует только в грешнике, вне его же — ничто. Не тело и не плотская душа грех, а свободное непослушание человека Богу, вольное расстройство всего человеческого естества. Первозданный человек должен был путем свободного и постепенного развития (стр. 48) достичь совершенства. Вместо этого он возлюбил себя самого, т. е. поддался влечению своей неразумной плотской души, которой должен был повелевать, или конкретно: нетерпеливо и преждевременно устремился к брачному наслаждению. Конечно, соблазнившее его имело *вид* блага: зло само по себе соблазнить не может. Но потому грех его был и неведением: избирая постыдное, Адам свободно стал неведающим. Но, подчиняясь плотскому, он повредил и свою свободу: стал бессильным и подпал власти тления.

«Слово Истины, Слово нетления возрождает человека и возводит его к Истине. Оно — средоточие спасения, тление изгоняющее, смерть преследующее, создавшее в людях храм, дабы Бога в нем поселить».

Оно, «подводя нас под кроткое иго Богопочитания, снова призывает нас на небеса, по земле рассеянных», т. е. объединяет всех в Своем единстве и в единстве Своем с Отцом. В Иисусе Христе — путь индивидуального спасения тот же, что и путь спасения мира,— поворотный момент развития. Логос раскрывает людям Истину, чтобы они покаялись и спаслись или, не послушав Его призыва, сами выбрали себе справедливое осуждение, впрочем, не на веки веков. Но, как постижение Истины есть уже и деятельность, так и Боговочеловечение не только теоретическое научение. Оно и таинственное воздействие Христа на всего человека, облагодатствование свободной воли его. И в таинстве крещения «Логос просвещает объятый тьмою ум и изощряет светоносные очи души», укрепляя на христианскую деятельность.

Вера чрез покаянную готовность отрешиться от грехов и крещение делает человека способным стать сыном Божьим. Но для этого надо еще чрез научение по вере и упражнение в доброделании преодолеть греховные навыки и создать в себе новый и прочный строй добродетельной жизни (διάθεσις, ἕξις, habitus). И путь к совершенству длителен, постепенен и труден. Климент начертывает его в своих сочинениях (Προτρεπτικός, Παιδᾶγωγός, Stromateis).— Сначала «Слово увещательное» (Προτρεπτικός) вызывает в человеке отвращение от греха и веру в Искупителя. Затем «Педагог», т. е. сам Логос, детоводительствует его, научая нравственно жить и служить Богу: чтобы стал человек мужем и постигал Истину. Только после этого «Учитель» (διδάσκαλος), т. е. тот же Логос, дарует ведение о Боге и Божественном. Впрочем, Климент третьего сочинения (Διδασκαλικός) не написал, и о теоретических взглядах его мы вынуждены судить по отрывкам (в «Строматах»).

Мудрый «Детоводитель» начинает с внешней стороны жизни и с умеренного религиозно-нравственного идеала. Сообщая только основные христианские истины, Он выдвигает правила поведения и пример собственной Своей совершенной жизни.— Чрез обуздание страстей и следование заповедям и примеру Христа понемногу образуется к добродетели воспитываемый. Вслед за начатками веры и спасительным страхом появляются, а потом и укореняются добродетели. Это — «рассудительность» (φρόνησις) как начало «мудрости» (σοφία), обусловленное рассудительностью «мужество» (ανδρεία) и — при обращении человека внутрь себя — «целомудрие» (σωφροσύνη) с вытекающими из него «осмотрительностью» (ευλάβεια) и «воздержанностью» (ἐγκράτεια). Все эти добродетели венчаются «справедливостью» (δτκατοσύνη), т. е.

гармонией души, ее уравновешенностью. Направляясь сначала вовне — на других людей,— справедливость открывает в человеке и непосредственную «благожелательность» (εὔνοία), в которой начаток высшей добродетели, *любви*. Любовь же, которая есть и гносис, истинно уподобляет Богу (ἐξομοίοσις) и соединяет с Ним.

Так становится человек гностиком, ибо «нет ни гностиков, ни психиков, но все, когда освободятся от плотских страстей, равны перед Господом и духовны». Бесстрастие отличает гностика: у него ни желаний, ни пищи для пламени их, ибо он уже обладает всем, что любит, к чему должен стремиться и стремится по самому естеству своему. Но «бесстрастие» вовсе не отсутствие жизни, деятельности и знания. Напротив, оно — деятельная любовь как «владычица всякого знания» и непосредственное Боговедение. Подобно Богу, ни в чем не нуждаясь и ничего для себя не желая, гностик бескорыстно стремится к братьям своим, ограничивает себя ради них, прощает обиды, за других переносит страдания.

«Гносис — некое совершенство человека как человека, достигаемое чрез постижение Божественного и согласное по нраву, жизни и слову с самим собою и Божественным Словом».

Обладая та́инственным и тайнственным ведением, гностик исходит из «открытого и переданного Сыно Божьим». Он созидает Божественное знание и заключает «от недоказуемого Начала о самом Начале» и «от Писания о Писании». Верующий лишь «отведывает» Писания; гностик «старится» над ним и открывает глубочайший его смысл, переданный Христом ученикам, учениками Христа — немногим и скрытый за аллегориями. *Аллегорический метод,* развитый *Филоном,* широко использован Климентом и за ним александрийцами[32] (утрач. сочин. Климента «Ὑποτυπώσεις»).

Гностик умер для жизни «разумною смертью» и «почти бесплотен», «дух живущий в хоре святых, коим уподобляется он».

«Невозможно, чтобы тот, кто достиг совершенства, кто вечно вкушает радость созерцания и не может ею насытиться, восхотел услаждаться малым и земным. Вы зовете его снизойти с этих высот, чтобы насладиться благами мира сего. Но он уже достиг Света Неприступного... Правда, его еще отделяют время и пространство, но он преходит их границы тою гностическою любовью, которую Божественный Мздовоздатель вознаграждает наследием небесным и совершенным восстановлением».

Он не гнушается жизнью, как лжегностик, но преображает жизнь, делаясь «земным образом Божественной Силы, изукрашенным высшими добродетелями». Гностик может даже жениться, следуя в этом примеру апостолов. Ведь он понимает, что остаться неразлучимо соединенным с Богом среди тысячи трудностей, быть владыкой страстей в браке, в порождении детей, в заботах семейных — выше самого героического мужества.

«Горящий любовью к единому истинному Богу воистину муж совершенный и друг Божий, удостоенный усыновления!.. и такое высшее преуспеяние получает душа гностика, став совершенно чистою, удостоенная лицом к лицу... зреть Вседержителя Бога».

Не определяет гностик времени для своей молитвы или «безмолвной беседы» с Богом — он молится везде и всегда: в поле, когда славит Всевышнего, возделывая землю, на море, когда, плывя по нему, слагает свои славословия Господу. Всегда возносит он горе свою душу. И она, несомая крылами благочестивых и святых желаний, парит в областях небесных и проникает в Святое Святых. Единый со Христом, который сказал о Себе: «Я есмь Истина», гностик

«все знает, все постигает», даже «непостижимое для других». Он «уже соделал для себя будущее настоящим и чрез гносис предвосхитил обладание уповаемым». Ведь «нет ничего непостижимого для Сына Божьего и, значит, ничего такого, чему бы от Него нельзя было научиться».

Гностик уже «бог». Именно потому исполняет он волю Божию, орган и орудие Бога. Он возмещает миру покинувших мир апостолов, научает Божьей любви словом и делом, перелагая на рамена свои бремя других и, если надо, укрепляя их своим мужественным исповедничеством и кровью своей, как цементом, скрепляя Церковь.

Опасавшийся философии и гносиса, Ириней развил именно теоретические основы христианского богословия. Философ и гностик Климент дал первое систематическое выражение христианской этики. Он пытался продолжить дело «апостола языков» и христианизировать языческую нравственность. При этом, конечно, многое так и осталось языческим. Но в общем учение Климента довольно точно отражало религиозно-нравственный идеал христианства, как он уже слагался в Египте и Палестине, начиная достигать своих высот в жизни зарождавшегося монашества. Климент даже гармоничнее и шире, чем его ученик Ориген и многие аскетические течения. Он отмечает постепенность религиозно-нравственного развития, ценит всякую его ступень и, начертывая идеал христианского гностика, вовсе не стремится сделать из него общеобязательную норму. Он связывает нравственную деятельность с теургией Церкви, хотя его «гностик», правда, от Церкви несколько и отходит.

Чрез связь индивидуума с Логосом его религиозно-нравственный путь предстает как отображение пути всего спасаемого Логосом человечества. В разные народы Логос влагает разные «семенные логосы» (стр. 19). И каждый народ ценен и нужен. И в иудействе и в язычестве совершается откровение Логоса, которое достигает полноты в христианстве как Церковь и Царство Слова. Разумеется, Климент предполагает, как большинство апологетов,

что греки заимствовали свою мудрость у евреев, хотя и признает самобытность египтян. Разумеется, он и здесь, как во всей своей этике, плохо различает между исторической ценностью данной ступени развития и абсолютной ее ценностью. Но все это обусловлено неумением выразить глубокую основную идею и ее трудновыразимостью.

2. Божество непостижимо. Оно «по ту сторону мыслимого», «по ту сторону единого, превыше монады» и «запредельно причине». О Боге можно сказать лишь то, *что* не есть Он. Но все же Он — «Отец всяческих», источник всякого блага и Бог личный. Он —

«Отец всего сущего и причина всего, и наиболее древняя и наиболее благодетельная. Имени Его не назвать языку человеческому, но надлежит покланяться Ему в глубоком молчании, в уничижении уважения и удивления».

Он бесконечно благ, но «не безвольно, как огонь согревающий, ибо вольно у Бога раздаяние благ», и не по необходимости: «Он свершает Свое благотворение в полноте воли Своей». И Благость, неотъемлемое свойство Божие, предстает как воля личная, сам же Непостижимый является в образе «Пастыря» или «Монарха» (ср. стр. 26 сл.).

«Чудо таинственное! Один Отец всего, один и Логос всего и Дух Святой». «Бог, будучи необнаружимым, непостижим. Сын же есть Мудрость, Знание, Истина и все иное сорожденное этому. В Нем же доказательство и объяснение всего. Все силы духа, сотворенные как единое, сходятся к одному и тому же средоточию — к Сыну. Бесконечен Он в каждой силе Своей. И не рождается Сын просто единым, как Единое, ни многим, как части, но — как все и единое, из коего все. Он — средоточие всех сил, собирающихся в единое и объединяющихся. Посему именуется Альфою и Омегою, ибо в Нем одном конец делается началом и снова кончается в начале высшем, не приемля никакого перерыва».

Сын — «Целостный Ум» (ὅλος νοῦς), «Идея-Мысль Бога» и «Умный Мир», «Отчая Сила», или «Мощь», «отпечаток славы Отца», «Воление Его» и «ближайшая к Богу природа», «бог (θεός), хотя и не Бог (no theos, der Gott). (Ср. стр. 17 сл., 21, 24, 31, 44 сл.).

Климент колеблется: вполне ли Бог Логос, и склоняется к тому, чтобы понять Его как низшего Бога, «бога», хотя с Отцом и единого. Но еще более резкую грань проводит он между Богом и тварью.

«Нет никакого природного отношения, никакого родства между Богом и нами... Не понимаю: как познающий Бога человек может допустить это, если посмотрит он на нашу жизнь и на неправедность, в которую мы погружены. Будь мы частью Бога, Бог бы в этой Своей части грешил. Нечестиво говорить так!.. Бог, щедрый в милосердии Своем, заботится о нас, хотя мы и не части Его как целого и не дети Его по природе».

Логос, Свет мира и предвечный Спаситель, созвал мир, вдохновлял пророков и философов, а «затем породил и Себя Самого: когда Слово стало плотью, дабы плоть обожилась». Слово облеклось в человека, как в одежду, и стало воспринимаемым Богом (стр. 45,

66, 67 сл.). Но человеческое тело Христа, единое благодаря поддерживавшей его Божьей Силе, не нуждалось ни в пище, ни в питье: Христос пил и ел лишь для того, чтобы... опровергнуть докетов.

«Совершеннейшее, святейшее, владычественнейшее, руководительнейшее, царственнейшее и благодетельнейшее естество Сына, ближайшее к Вседержителю», возвышается над всем: над миром умопостигаемым и над миром чувственным, над ангелами и людьми. Создавшее мир Слово пронизывает все и находится везде, но Само ничем не объемлемо. Оно приводит в дивную гармонию враждующие стихии. Оно снимает цепи с волн океана и запрещает им заливать землю. Словно корабль, носилась земля по волне волн. Слово утвердило ее посреди вод. Подобно музыканту, умеющему умерять дорийские напевы напевами Лидии, Оно умерило силу огня касанием воздуха, а суровость хлада — смешением его с огнем. Оно согласовало друг с другом все части мира; и, как в музыке, с чудесной постепенностью низкие тона сливаются с высокими. Слышится во вселенной эта дивная мелодия, поющая о Слове. Не нужны Логосу человеческие инструменты.— Вместе с Духом Святым Он настроил и согласовал мир и человека, в себе являющего целый мир, установил в человеке гармонию между телом, душой и духом. Так создал Он Себе живую кифару из многих голосов для прославления Бога Творца. Логос поет, и человек, главный голос в хоре, Ему ответствует. Везде слышна эта «новая песня колена Леви». Везде проявляет Себя и действует Логос, проникая до тайников сердца нашего. Он создает, воспитывает, научает, спасает и усовершает всякого человека и все человечество. Ибо, хотя и будет для грешников вечная мука, не продлится она во веки веков. Всех и все спасет Божья Любовь (стр. 43, 44 сл., 48).

Нравственное учение Климента в основных своих чертах согласуется с христианским и даже в некоторых отношениях ясно и ярко его выражает. В учении же о Боге и Логосе Климент стоит на полпути между Филоном и христианством. Ему еще не ясна очевидная для Иринея необходимость того, чтобы Логос был совершеннным Богом, а не «богом» или посредствующим существом. В связи же с этим находится и полугностическое понимание Боговоплощения. Богословие Климента, не даром смущавшее христианских писателей, должно, собственно говоря, вести к отрицанию его этики: не только к свойственному ему спиритуалистическому уклону, но и к отрицанию тела и обожения. Если этого не случилось, так потому, что Климент все же больше христианин, чем философ, и потому, что исходил он не из теории, а из жизни.

Прекрасное изложение учения Климента см. у E. de Fay, очень обстоятельное — у *Миртова*. Сочинения Климента изданы у Migne s. gr v. 8 и 9 и в серии Гебгардта-Гарнака. Главнейшие тексты *о вере и знании:* Strom. 1, 15—17, 20, 30, 35, 85, 99, 177; 2, 4—6, 9—12, 14 сл., Protrep. 4, 25; 5, 1, 3, 13, 6, 92, 109, 154 сл.; 159; 7, 10, 70, 96 и Paedag. 1, 6; *о человеке, теле и душе:* Protrep. 4, 18; Strom. 4, 17, 116; Paed. 1 и 3; *о зле и грехе:* Protrep. 3, 63; Strom. 3, 103; 6, 141; *о гностике:* Protrep. 1, 8, 9; Strom. 2, 46, 98; 4, 152; 7, 13, 52, 56, 82; Fragm. 24; *о Боге и Логосе:* Paed. 1, 71; Strom. 1, 177; 2, 61, 3, 7; 5, 71, 81, 82, 89;Quis dives salvetur. 37; Fragm. 23; *о спасении всех:* Fragm. 24 и 69.

VI

Ориген

1. Ориген («рожденный Оросом», егип. бог Horos), преемник Климента и слава Александрии, родился (182 г.) в семье египетского христианина Леонида, погибшего во время гонения (202—203 гг.). Юноша Ориген ободрял отца-мученика, которому сам был обязан первым научением в вере, продолженным затем под руководством Климента. Его ученость уже тогда была столь велика, что еп. Димитрий поставил его во главе восстановленной после гонения школы. Став «катехетом», Ориген сразу же выделился смелыми призывами к верности христианству и своей аскетической жизнью, в которой, как и во всем, он не хотел знать границ и дошел до самооскопления. Руководя школой, он не переставал учиться и сам, погружаясь в Св. Писание и греческую философию, усваивая еврейский язык. Одно время он находился среди слушателей *Аммония Мешечника*[33], другой ученик которого *Плотин* дал гениальное завершение греческой религиозной философии, во многом близкое к системе Оригена. Ориген много путешествовал, иногда призываемый для борьбы с ересями, иногда вынуждаемый на время покинуть Александрию или по собственному желанию. Он был в Риме, где сошелся с учеником Иринея *Ипполитом,* в Греции, Эпире, Палестине, Малой Асии, в Никомидии и Антиохии. В Александрии он преподавал с перерывами (203—211, ок. 213, 216—230 гг.), пока вызванное поставлением его в пресвитеры в Палестине разногласие с епископом не вынудило его оставить ее навсегда. Приобретший уже большую известность на всем Востоке Ориген перенес свою деятельность в *Кесарию Палестинскую,* где среди учеников его находился Св. *Григорий Чудотворец* и где, как и в *Кесарии Каппадокийской* (стр. 55), куда бежал Ориген от гонения Максимина (235 г.), возникли новые центры александрийского богословия. Во время гонения Декия (250 г.) Ориген стойко исповедовал свою веру, был брошен в тюрьму, подвергнут пыткам, искалечен и через несколько лет умер в Тире (254—255 г.).

Ученость и литературная плодовитость Оригена изумительны. «Сочетавшее сладостную прелесть, убеждающее красноречие и подчиняющую силу» преподавание влекло учеников к «украшенному высшими преимуществами, которые приближали его к Божеству» (Св. Григорий Чудотворец). Любовно снисходительный к слабым, он требовал осуществления знания и в жизни, не менее действуя примером, чем словом. Но неукротимая устремленность к последним целям жизни и знания, смелость на все дерзающей мысли часто увлекали Оригена; и его явные заблуждения привели к тому, что дело его оторвалось от его имени, память о нем превратилась в осуждение, а из всего написанного им сохранилась лишь ничтожная доля.

Главные его труды посвящены установлению текста Библии (сводные тексты ее на разных языках — «Эксаплы» и «Октаплы») и комментарию, преимущественно аллегорическому, священных книг. Сюда присоединяется ряд трактатов («Строматы», о молитве, воскресении), апология «Против Кельса» (стр. 41) и др. Но Ориген был систематиком. Ок. 230 г. он издал первую вообще попытку систематического изложения христианской философии — знаменитые четыре книги «О Началах» (Περὶ ἀρχῶν, de Principiis) дошедшие до нас в отрывках и смягчающей латинской переработке *Руфина* (IV в.)* При этом характерно, что синтез Оригена является не только своего рода самопроизвольным следствием органической связи между христианскими идеями, как у прочих учителей и отцов Церкви, но и сознательно поставленной целью. И Ориген склонен его понимать так же, как понимали свои системы философы и гностики. «Ориген,— говорит о нем ученик Плотина *Порфирий,*— жизнью своей живет по-христиански, по воззрениям же своим на соделанное и Божественное эллинствует».

Полнота христианской Истины дана в «правиле веры», т. е. в «апостольской» или «церковной проповеди», конкретно — в Писании и Предании (ср. стр. 48), но дана в форме элементарного, обращенного и к «простым» эсотерического учения, которое, однако, содержит в себе и более глубокий, сокровенный, эсотерический смысл (стр. 36). Более совершенные и ученые, способные «философствовать о разумном», должны подняться над «наипрекраснейшими законами и научением, какие только и необходимы большинству», и «воссветить себе свет знания». Для этого нужен *аллегорический метод* толкования Писания (стр. 17, 59). Ведь соответственно делению человека на тело, душу и дух, в словах Писания заключается тройственный смысл: «телесный», или «общепонятный и исторический», «душевный», или моральный, и «духовный», или аллегорический. Разумеется, необходимым условием плодотворности аллегорического метода является Богодухновенность Писания, которая и воспринимается, как «некое божествен-

ное чувство», и в себе самом несет свою достоверность. Поэтому путь христианского философа — комментарии Свящ. Писания.

«При еде надо начинать с головы, т. е. исходить из высших и основоначальных учений, а кончать ногами, т. е. учениями, которые относятся к самому далекому от небесной родины...— к самому материальному или подземному, к злым духам или нечистым демонам».

Все существующее предполагает некое начало: все возникает и потому изменчиво. Должно быть какое-то дающее начало всему Самоначало (principium, initium, causa omnium). «Ум наш разумеет Родителя всеединства (universitatis) из красы дел Его и убранства тварей». Но Бог как безначальное начало всего не может быть сложным или многим. Тогда бы элементы были первее Его, а Он не был первоначалом, которое по самому понятию своему одно и едино (стр. 42 сл.). Бог — «во всяком смысле монада и, так сказать, энада». Поэтому Он «бестелесен», т. е. неизменная и простая умная природа, или Ум. Но Он опоясывает, объемлет, содержит и проницает все созданное Им, находясь всегда и везде, хотя и не участняясь, не становясь протяженным и делимым. Так и Логос, воплощаясь, ничего не отторг от Бога, «но весь был в теле Своем и весь везде». Бог превышает пространство и время. К Нему не применимы наши слова «всегда», «был», и «будет» и т. п.

«Для Него всегда «сегодня», ибо нет у Него «вчера»; я же думаю, что нет и «завтра»; но все сопротяженное, так сказать, Его безначальной и вечной жизни время есть для Него сегодняшний день».

Ориген, как и Плотин, не умозаключает от существующего к Богу, не «выводит» Бога и не «доказывает». Он *восходит* к Безначальному Началу от бытия относительного или «оначаленного», т. е. в самом «оначаленном» или созданном и создаваемом бытии, *за* этим бытием усматривает созидающего его Бога. Поэтому он отчетливо сознает неприменимость к Богу всех человеческих понятий и слов и, вслед за новопифагорейцами, Филоном, гностиками и Климентом утверждает непостижимость Божества. Как гностики, он называет Бога Бездной и Мраком. И тем не менее он исповедует Бога как сознающий Себя Ум, т. е. как Бога личного. Но возможно ли сочетать бесконечность Бога с Его самосознанием или личным бытием, раз самосознание необходимо предполагает конечность сознаваемого и следовательно самооконченность или ограниченность? К тому же эллину Оригену бесконечность представляется чем-то дурным, беспредельным-неопределенным (ἄπειρον), дурной бесконечностью. Плотин, утверждая Божью бесконечность, постарается устранить самое проблему тем, что сошлется на абсолютную непостижимость Бога, превышающего и личное бытие. Христианское богословие найдет решение в догме Троицы. Ориген, не усматривая этого выхода, признает Бога ограниченным.

«Надлежит думать, что Мощь Божия ограничена; и не следует под предлогом благоречия снимать кругоочерчение ее. Если бы Мощь Божия была беспредельною ('άπειρος), она по необходимости не мыслила бы себя самое, ибо беспредельное по природе своей необъятно».

И еще в одном отношении — здесь Плотин с ним сходится — отступает Ориген от идеи Божьей непостижимости в пользу положительного определения.

Бог есть сама Благость, или Самоблаго. Собственно говоря, это определение уже дано в признании Бога началом всего.

«Один Ты, коему никем не дано то, что *еси* Ты. Все мы, т. е. тварь всеединая, не были ранее, чем сотворены; а потому то, что есмы мы, есть воля Творца... И так как некогда не были мы, не вполне можно о нас сказать, что мы есмы (поскольку относится это ко времени, когда нас не было). Лишь Бог всегда обладал тем, что есть Он, и не приял начала, чтобы быть. Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий, и это имя Мое».

Все твари «в отношении к Богу» не суть, но они «суть то, чем пожелал, чтобы оне были, Творец», т. е. суть «в меру воли Творца». Бог — источник жизни, т. е. «Саможизнь», или Благо; все прочее *есть* лишь «как *причаствующее* к Нему» (τὰ μετέχοντα; αὐτοῦ, μετέχεσις, participatio = причастие).

Так как все создано Богом и существует лишь Богопричастием своим, так как нет рядом с Богом предвечной и вечной материи (ее допускал еще Климент), все сущее должно быть благом, а зло не должно существовать.

«Зло или лукавство — противоположное благу; а несущее (o'υκ'ὤν) — противоположное сущему. Отсюда следует, что лукавство и зло — несущее». «Бог истинно благ и — я убежден — соделавает все, как благо... И убежден я, что Божье «Я умерщвляю» не менее дышит благостью, чем «Я оживляю», и «Я поражу» не менее благо, чем «Я исцелю».

Однако благо созданного — не сущностное его благо, а только причаствуемое им благо, «благо по привхождению», или акцидентальное и потому недостаточное благо.

Благость предполагает нечто иное, на что она изливается, что она одаряет причастием к ней. Если Бог всеблаг, Он — Творец и Вседержитель. При всем самодовлении или всеблаженстве Своем Бог творит иное из ничего и одаряет его. Равным образом не всемогущ Бог, «если не на ком осуществить Ему всемогущество Свое. И для того, чтобы явился Бог *все*могущим, необходимо, чтобы *все* существовало». То же самое справедливо и для всякого другого определения Божества, так как в том и суть Оригеновского и Плотиновского метода, что Бог познается из твари, чрез тварь и тварью. Наше Богознание есть тварное Богознание. Однако Плотин до идеи творения из ничего не доходит, не различая ясно самораскрытие Божьего в Сыне и творения или откровения Бога твари. Здесь христианин Ориген, несомненно, выше и философски (ср. стр. 26 сл., 29). Его мысль может быть совершенно точно выраже-

на словами Никео-Цареградского Символа: «Веруем во единого Бога Отца, *Вседержителя, Творца...* видимого всего и невидимого».

Итак, Бог — Вседержитель (Pantocrator). Но

«говорить, будто Природа Божья праздна и недвижна, вместе — и нечестиво, и нелепо; равно и думать, будто Благость когда-либо не благотворила и Всемогущество не проявляло могущества».

В этом случае Бог изменялся бы, переходя от одного состояния к другому. А Он неизменен, ибо бесконечен, един и прост. Значит, и созданный (= создаваемый) Богом мир Ему совечен. А так как этот наш мир, или «эон» (αἰών; стр. 19), очевидно, конечен и о начале и конце его говорит Писание, «мы верим, что так же, как по разрушении этого мира будет иной, существовали иные мира и ранее, чем был этот». Ориген не замечает, что предлагаемое им решение излишне и неудовлетворительно. Ведь временность мира нисколько не противоречит Божьей сверхвременности (стр. 65). Дурная же бесконечность сменяющих друг друга во времени эонов не уравнивает их совокупности с Богом. Поставленная Оригеном проблема разрешима или путем отождествления мира с Богом во всем, или путем обожения мира в Богочеловеке. Второе раскрыто позднейшим богословием. Ориген и его противники *(Мефодий)* ниже проблемы.

Признавая абсолютную непостижимость и премирность Бога, Ориген, как и вся религиозно-философская мысль после Филона, чувствует потребность в чем-то «существующем посредине между природой Несотворенного и природою сотворенного». И он говорит о Слове или Разуме, Мудрости или Истине — о Логосе, «среднем между всеми тварями и Богом, т. е. Посреднике» и «перворожденном всяческой твари», «чрез коего сотворено все видимое и невидимое».

Полнота Божия несообщима изменчивой твари.—

«Мудрость Бога, которая есть Единородный Сын Его, во всяческом необращаема и неизменна... и потому слава Его возглашается как чистая и ясная».

Однако,

«будучи образом Бога невидимого, Слово так предоставило всем тварям причастие к Себе, что всякая приемлет от Него настолько, насколько приникает к Нему любовью».

И Логос, «энергии Отчей зерцало неоскверненное»,— Иисус Христос. Так Ориген повторяет *«икономическое»* учение о Логосе[34] (стр. 18, 43 сл., 45, 47 сл.). Но оно, в некотором смысле истинное (ср. гл. XI), еще недостаточно и склоняет к принижению Сына перед Отцом.— Ориген называет Сына «средней природой» и даже «созданием» (κτίσμα, ποίημα). Он думает, что Иисусу Христу молиться не следует. Но у него же мы встречаемся и с начатками глубокого *«имманентного»* учения о Слове.

«Надлежит помыслить Мощь Бога (vertus, δύναμις), коею могуществует Он (qua viget), коею установил и содержит все видимое и невидимое и правит ими, коею довлеет всему, о чем промышляет. И она соприсутствует всему, как бы объединенная».

Эта «сила», или «мощь»,— то же самое, что Плотин называет «энергией сущности», т. е. внутренной, вовне не обнаруживаемой энергией, и что он уподобляет *внутренному* свету огня. От этой «мощи», т. е. возможности, потенции всего, или «силы», от этой *внутренной* энергии появляется вовне *нечто иное,* «словно некий пар» ее. Ведь сказано в книге «Премудрости Соломона» (VII, 25 сл.), что мудрость есть «некий пар Божий и истечение славы Всемогущего чистейшее». И

«пар и, так сказать, само могуществование (или «бодрствование» — «viget») всей этой толикой и столь безмерной силы» находится «в собственном своем существовании» (in propria subsistentia, en hypostasi, в «ипостаси»), т. е. является (говорит Плотин) «энергиею *от* сущности».

Подобным же образом свет от огня существует вне огня, как нечто самостоятельное (он же).

«Но хотя пар и так сказать, само могуществование всей этой толикой и столь безмерной силы, соделавшись в собственном своем существовании, исходит из самой силы, как воля из духа (ex mente), однако и сама воля Божья все же соделавается Божьей силой».

Т. е. «Мощь, коею могуществует Бог», делается самим объективным или ипостасным могуществованием Его, светлый огонь — светом вне огня, «первая сила» — «второй силой». И так «вторая сила, основосуществующая (subsistens) в своей свойственности (proprietas), соделавается... неким паром первой и нерожденной силы Божьей». Говоря более грубо и приблизительно, Бог Отец есть полнота всего как неразличимая, абсолютно единая мощь или потенция всяческого, а Сын — действительность, осуществленность или энергия всей Божьей Мощи, иное, чем Отец, хотя и одно с Ним. Поэтому «Бог всячески единое и простое; Спаситель же наш ради многого становится многим» (стр. 61). Отсюда ясно, почему Бог сотворил мир *чрез* Сына.

Так в гениальном своем Богоумозрении Ориген закладывает краеугольный камень всего христианского богословия. И ему очевидно, что Отец рождает Сына не во времени, «не так, словно ранее Сына не было», но в том смысле, что Отец — начало и источник Сына. Отец не «родил» Сына когда-то, но предвечно и всегда Его рождает и родил. И Отец не может быть Отцом, если нет Сына: Сын Ему совечен. Однако, называя Отца источником Сына, не следует понимать это как некое материальное истечение (эманацию), что предполагали гностики, или как материально-пространственное разделение, предполагаемое влиятельнейшим западным богословом *Тертуллианом* (стр. 47). Сущность Божия неделима, не-

умаляема, нематериальна. Поэтому Ориген ополчается на тех, кто говорит о рождении Сына «из сущности Отца» (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός): Сын «ни в чем не сравним с Отцом», «иной по сущности и по подлежащему» (= и по ипостаси). Но это имеет для Оригена лишь смысл отрицания в Боге какого бы то ни было материального деления. Ибо Сын «сущностью превосходит все созданное» и не сотворен Отцом из не сущего (ex nullis substantibus, ἐξ οὐκ ὄντων), т. е. вне Отчей сущности». Сын не тварь, и Ориген не «изнесущник».

«Говорим мы, отсекая всякое чувство телесное, что Слово и Мудрость рождены из невидимого и нетелесного Отца. И не будет нелепым сказать «Сын Любви», если мыслить под Любовью и Волю».

«Мы убеждены в существовании трех ипостасей (ὑποστάσεις): Отца и Сына и Святого Духа». Однако учение о Духе Святом остается у Оригена совершенно не разработанным. Признавая Дух «особою сущностью» и «ипостасью» и возвышая Его над всем тварным, Ориген говорит об изведении Духа Отцом «чрез Сына» и ставит Его ниже Сына. Несколько уясняется ипостась Духа только с «икономической» точки зрения.— Чрез Сына сотворено все; и Сын как обнаружение Отчей воли есть «идея идей» и «сущность сущностей», Умный Мир (стр. 61), или Божественное Всеединство. Дух же Святой, действуя чрез Сына, завершает Его дело — освящает *людей,* одухотворяет пророков и святых, объединяет и созидает Церковь, Спасающийся

«нуждается и в Отце, и в Сыне, и в Духе Святом: он не спасется, если не будет полною Троица. Невозможно стать причастным Отцу или Сыну без Духа Святого».

2. Всеблагость не может быть скупой и праздной, т. е. не источаться вовне.— Бог чрез Самооткровение в Логосе или чрез рождение Логоса творит совечный Ему мир, ограниченный в меру Божьего Самоограничения (стр. 65). Основа и начало этого мира в Логосе как единстве Божественного множества. И

«как единое наше тело составлено из многих членов и сдерживаемо единою душою, так, по моему мнению, и всеединый мир есть своего рода безмерное и великое существо (animal), сдерживаемое Силою и Разумом Божьими, словно единою душою».

Существуют (стр. 66 сл.) «бесчисленные миры, не по Эпикуру — в одно и то же время, а так, что после конца одного мира наступает начало другого». Эти миры не вполне подобны друг другу, но различны по достоинству и качеству; «каково же число... их, я, признаться, не знаю». По-видимому, Ориген склоняется к мысли, что все «миры», «века» или «эоны» образуют некоторое целое, являясь одним развивающимся процессом, в котором особое место принадлежит миру Боговоплощения, «цели многих эонов» и «соделанному ради исполнения многих эонов», хотя им ряд их и не закончился. Впрочем,

«если есть нечто большее, чем века, или то, что может быть, будет в восстановлении всяческого: когда вселенная достигнет совершенного конца,— это большее, вероятно, должно быть разумеемо как нечто большее, чем век, как такое, в чем будет исполнение всяческого».

Тогда будет уже не «всяческое в веке», но — «всяческое и во всяческом Бог». Однако в учении о множестве миров — наиболее неясная и противоречивая сторона системы Оригена, столь легко мыслившего не годами и тысячелетиями, а эонами.

Но и наш мир — «это всеединство сущего и существующего, небесного и наднебесного, земного и подземного» (стр. 65) — тоже является как бы рядом включающих друг друга миров: сфер луны, солнца, других планет и звезд, неподвижной сферы (ἀπλανή) и самой высшей сферы. Последняя объемлет все прочие, как небо — землю, и есть «земля благая и земля живых, покрытая горним небом с начертанными на нем именами святых». Само имя «космос» (мир) означает убранство и красу. И бесконечно многообразен наш мир и безмерно прекрасен (стр. 62, 42 сл., 48 сл.). Но, если единство и гармония нашего мира объясняются «художеством неизреченной Мудрости Божьей», чем объяснить его разнообразие, множество и различность населяющих его существ»?— Казалось бы, вопрос праздный, раз Логос — единство множества.

Но в Боге «нет ни разнообразия ни изменения», а Ориген хочет обожения; и разнообразие совпадает для него с неравноценностью. Он утверждает, что Бог «сотворил все существа равными и подобными», так что даже непонятно, почему все же Он сотворил много существ, а не одно. Ориген забывает здесь о Логосе как единстве множества (и [в этом смысле он.— *Изд.*] ниже Плотина). Во всяком случае, сотворенные Богом духи, как сотворенные, т. е. получившие начало и потому словно всегда начинающиеся и кончающиеся, по природе своей изменчивы. Они могли и приближаться к Богу и удаляться от Него. И в удалении от Бога или — что то же самое — отпадении от Него тварных духов усматривает Ориген начало их разнообразия, *т. е.* неравноценности.— Причиной «разнообразия нашего мира» является

«разнообразие и различие в движениях и падениях тех, которые отпали от начальных единства и согласия, в них же были они сотворены Богом. Подвигнутые и отвлеченные от состояния благого, возбуждаемые далее разными движениями и желаниями, они — сообразно различию своих устремлений — извели единое и неразличимое благо своей природы в разные качества умов».

Не Бог в этом виноват, ибо сотворенные Им духи отпали свободно, т. е. сами выбрали себе разную степень отпадения.

Там, где есть разнообразие, есть и материя: «разнообразие мира не может существовать без тел». Только природа Отца, Сына и Духа «может жить без тела». Даже для того, чтобы объяснить разнообразие в духовном мире, необходимо допустить материю,

хотя бы очень тонкую и духовную (так же Плотин; стр. 24 сл.). Отделимая от духа только «мыслью и разумом», материя сотворена Богом из ничего

«ради *или* после умных природ». Она «услужает совершеннейшим и блаженнейшим, блистает в сверкании небесных тел» (которые тоже суть «умные природы» или духи) «и украшает ангелов Божьих или сынов воскресения одеяниями тела духовного. Так исполняется различное и разнообразное состояние единого мира». «Обладая такою природою, что она из всяческого превращается во всяческое»,

эта же самая материя, по мере удаления духов от Бога, «образуется в более грубое и плотное состояние тела». Она делается искупительной темницей духа, для того, чтобы после длительного, протекающего через ряд эонов пути снова истончиться в «тело тончайшее, чистейшее и блистательнейшее». Таким образом и сама смерть лишь «изменение тела». Однако цель творения и тварного мира в том, чтобы Бог стал «всяческим во всяческом».

«Можно допустить, что Бог вселенной облекается телом... и окружает Себя какою-то материей, дабы подобие жизни Божией могло сравняться с нею в святых. Но это — недостойное предположение, особенно для того, кто хоть в малейшей степени хочет ощутить величие Божие и узреть славу нерожденной и превосходящей все Природы. Потому мы принуждены выбирать одно из двух: или, раз всегда у нас будут тела, отчаяться в Богоуподоблении, или, раз обещано нам блаженство единой жизни с Богом, допустить, что предстоит нам жить так же, как живет Он».

— Сначала вся материя обратится в «одно чистейшее и яснейшее всякого сияния тело»; потом, когда Христос передаст власть Отцу и Христово царство окончится, «Бог будет всяческим во всяческом», т. е. материи совсем не будет. Как же будет без материи «всяческое», т. е. многое? И возможно ли индивидуальное спасение?

Материя создается и образуема Богом — это и есть ее развитие — применительно к отпадению всякого духа. Она сама по себе не зло, а средство искупления. Но Бог не нарушает свободы созданного Им мира. И потому следует рассматривать материализацию духовного бытия как его свободное самоизменение. В самом деле, Писание называет Бога «огнем поядающим», ангелов и служителей Божьих — «сожигающим огнем». Нам повелевает оно «пламенеть духом», т. е. пламенно любить Бога. И вот первозданные пламенеющие духи стали удаляться от Божественного Огня и потому охладевать. Холод (ψυχ-ρός) стал сжимать и уплотнять дух в душу (ψυχ-ή); она же уплотнилась в тело. Так и возникли разные тела: духовные ангельские, человеческие, животные, безобразные бесовские.

По тварности своей удобопревратные, духи в силу вольной своей лености и отвращения к труду подвигнулись недостойно и неправильно, т. е. отошли от Бога или Блага. «Отступать же от блага не что иное, как соделаться во зле. Ибо достоверно: зло

есть лишенность блага». Зло не благо и не сущее (οὐκῶν; стр. 66), почему оно в самом себе содержит начало саморазложения, нравственно же зло есть «леность и отвращение к труду ради сохранения блага». Но при всей своей ничтожности и неизбежности окончательного своего саморазложения, т. е. восстановления первозданного блага, зло обладает некоторым объективным значением. Оно — «противоположное» благу и Богу, нечто неопределенное или иррациональное, беспредельное (ἀπείρων; ср. стр. 66). Оно растет и распростирается в мире как «неведение о Боге» и незнание о способе служения Ему и благочестии. Время от времени Бог очищает мир огнем или потопом, «чтобы сдержать зло... Я же думаю, что на пользу всему Бог в установленные сроки уничтожает его совершенно».

Итак, состояние мира обусловлено свободным его падением (καταβολή), которое и есть начало зла и материального бытия как пути искупления.

«Бог, коему казалось справедливым управлять миром по заслугам его, вовлек различия духов в созвучие единого мира» и «по различию движений и намерений духов всякому из них определяет свое. Так и Творец не оказывается несправедливым... и счастье либо несчастье рождения каждого не должно мыслиться случайным (равно — и всякое ино положение его), и не становятся предметом веры разные творцы или разные природы душ».

Но Творец и всеблаг: всеобщему падению соответствует и «всеобщее восстановление» (ἀποκατάστασις τῶν πάντων). Павший мир искупает свою вину и возвращается в прежнее состояние единства с Богом.

Мы не видим этого возвращения в нашем мире, где мало праведных и немногие стремятся в духовное отечество. И необходимость согласовать веру в спасенность всех с идеей Божьей справедливости невольно склоняет мысль к учению о душепереселении или метемпсихозе (стр. 19, 29). Однако Ориген ясно видит всю нелепость стоической теории, по которой

«Моисей с иудейским народом всегда будет выходить из Египта и Иисус опять и всегда будет приходить в мир, да свершит все уже свершенное Им не однажды, но бесконечное число раз в последовательной смене времен. И даже христиане... всегда будут такими же, и Кельс (стр. 41, 64) снова будет писать против них такую же книгу, какую он бесчисленное число раз уже писал».

Отрицая бессмысленную, дурную бесконечность повторений, Ориген склонен утверждать однозначность и единократность мирового развития (стр. 69). Если же так, то проблема представляется неразрешимой. Но Оригену приходит на помощь его же собственная идея.— Мир является множеством сменяющих друг друга эонов. А в этом случае естественно и непротиворечиво допущение, что один и тот же дух может в разной степени ниспадать и совершенствоваться в разных эонах, соответственно чему и тело его то будет

истончаться до ангельского, то огрубевать до тела животного или беса, и что все духи могут в конце концов спастись. Справедливости Божьей такое предположение не противоречит, ибо она удовлетворена искупающей вину материальностью жизни, всеблагая же воля Божья может стремиться лишь к спасению. Остается возможность «пребывающей и застарелой злобы», которая «превращается из привычки как бы в некую природу». Но эта злоба даже у дьявола не может уничтожить свободу. А с другой стороны, тварь по природе своей изменчива, и неизменность в чем бы то ни было, особенно же во зле (стр. 102 сл.), с тварностью несовместима. Правда, свобода кажется несовместимой и с тварным блаженством; и Ориген как будто склоняется к тому, чтобы допустить возможность бесконечного числа падений и восстановлений. А это грозит возвратом к гностическому натурализму.

Все спасутся и будут восстановлены в прежнее состояние, даже дьявол и ангелы его; спасутся или будут спасаться.

«Сами бесы и правители мрака в каком-либо мире или мирах, если захотят они обратиться к лучшему, сделаются людьми и так возвратятся к древнему своему началу. Однако так, что они чрез многие мучения и казни, каковые будут выносить много или мало времени, наученные в телах людских, снова придут к стезям ангельским... Из всяких разумных тварей могут соделаваться всякие, не единожды и внезапно, но часто; и мы и ангелами будем и, если станем поступать небрежнее, и бесами».

Наш мир распадется и погибнет, материя его обратится в ничто, но составляющие его духовные существа будут — сообразно земной своей жизни — нуждаться в той или иной степени материализации. И потому через некоторое время будут для них созданы новые тела; т. е. возникнет новый мир.

«Если же подчиненное Христу подчинится в конце и Богу,— все отложат тела свои. И думаю я, что тогда будет разрешение природы тел в ничто, но что снова восстановится она; если опять падут разумные существа».

Так совершится «восстановление всяческого», несмотря на возвещаемую Писанием вечность адских мук. Муки вечны или эоничны (αἰώνιος), потому что не в ближайшем веке (αἰών) спасается грешник: муки могут длиться «веки веков» (эоны эонов). Но они не вечны в абсолютном смысле этого слова. И они справедливы как потому, что искупают вину, так и потому, что не налагаются извне.— Сам грешник «возжигает для себя пламя своего огня, а не погружается в какой-то зажженный другим или прежде существовавший огонь». И материей для этого огня служат наши грехи, собранное душой «преизобилие злых дел». Огонь же этот, как ясно из сказанного,— не только угрызения совести и разлад душевный, а и огонь вещественный, т. е. материальное бытие.

3. Нужно ли в системе Оригена воплощение Логоса? Нужен ли Иисус Христос?— Ориген говорит о мире, как о единстве тела

Христова, неполного, если не хватает и малейшей части его. Христос не хочет испивать вино небесной радости без нас, без всех. Не полна радость Христа и святых, если есть еще грешные и страдающие, если все мертвое не стало живым. Христос пострадал за весь мир и, может быть, «в исполнении мира» пострадает еще горе (in supernis locis) за ангелов и бесов. Будет ли это воангелением и вобесовлением? И только ли в нашем эоне Христос вочеловечился?—

«Святой апостол учит, что не страдал Христос в том веке, который был ранее нашего, ни в том, который был еще раньше. И не знаю: смогу ли исчислить, сколько ранее было веков, в коих Он не страдал... Единожды, говорит Павел, соделался Он жертвою и в исполнении веков для изъятия греха объявился».

Но, может быть, это «исполнение веков», это «большее, чем века», содержит и большее страдание Христово?

Или только в нашем мире развитие которого Ориген представляет себе так же, как Климент, явился Христос и явился потому, что наш мир — один из самых грешных эонов? Но каков же тогда смысл этого Богоявления?— Иисус Христос — Законодатель и Учитель, который сообщает небесные тайны (ср. гностиков и Климента). Он — живой пример и наставник, который вразумляет выздоравливающих и, подобно Моисею, научает «закону естества». Как же объяснить Его страдания и смерть?— Смерть Его была выкупом дьяволу, владевшему душами людей за их грех (стр. 50); впрочем, не только выкупом: Христос перехитрил дьявола, у которого на *Его* душу прав не было, и поймал дьявола Своей Божественностью на приманку Своего человечества, как рыбак — рыбу (стр. 23, 29, 37). Наконец, Христос — искупительная и умилостивительная жертва Богу, а потому — архиерей, возносящий жертву непорочную: Свою кровь и тело. Он — глава Церкви, которой становится мир и которая есть «мир мира».

Все это с оригеновской системой *органически* не связано. Еще менее объяснимо при ее резком спиритуализме, при скопческом взгляде на плоть Боговоплощение. Но у Оригена есть и другой ряд идей, противоречащий основному и с ним плохо согласованный, однако не менее важный.— Человек — животное, состоящее из тела и души, которая в свою очередь состоит из души «низшей и земной», или души собственно, и высшей «благой и небесной», или духа. Первая размножается вместе с телом, не может без него жить и находится в крови; дух влагается в человека с небес. С этим учением легко связуются платоновские теории предшествования душ и знания как воспоминания (анамнесис), равно и этическая система Климента.

Все люди склонны ко греху, иные же

«грешат даже по привычке». Многие души чрез воспитание, примеры, худые речи сделались настолько дурными, что грех стал в них как бы второю природою».

И хотя эта испорченность природы не уничтожает свободы человеческой, борьба с ней — дело трудное. К тому же зло не является злом только данного индивидуума, но — всего творения, выражаясь как искушения и «вражьи силы». Часто человек чувствует себя перед грехом без сил. Он нуждается в благодатной помощи и таинствах; а они возможны лишь чрез Христа Иисуса. Понятно, что в этой связи врачующая деятельность Его приобретает более глубокий смысл.

Дух бессмертен по своему Богопричастию. Он *«некоторым образом* родствен Богу», *«некоторым образом* одной сущности с Ним» (стр. 52). «Сродна» Богу и потому бессмертна и *сотворенная* Им человеческая душа.— Живое живет только жизнью, истинное истинно лишь потому, что исходит от Истины; разумное может быть только после Разума и мудрое — после Мудрости. Отделение души от Бога — смерть души, влекущая за собой отделение от нее или смерть тела. И так как в силу греха живое должно было умереть, а сотворенное для жизни окончательно умереть не могло, то «надлежало ранее смерти быть такой силе, которая бы разрешала смерть и была воскресением, образованным в Господе и Спасителе нашем», который и есть Логос, Жизнь, Истина, Разум и Мудрость Отца. Логос, правитель и устроитель мира, «в последние времена, когда всему миру угрожала окончательная гибель», «истощил Себя самого и, прияв зрак рабий, соделался послушным до смерти». Чрез послушание Он стал главой всего и восстановил искаженное. Логос — это «из всех Его чудес и великих дел особенно превосходит ум человеческий»—

«вошел в утробу жены и родился младенцем, стал стенать...; умирая смущался... и, наконец, доведен был до смерти, почитаемой среди людей самою недостойною, хотя в третий день и воскрес».

Божественная Природа не могла быть примешана к телу без посредника: телесной могла стать лишь душа, способная уже, как мы знаем, восприять Бога. Поэтому сотворивший все Логос избрал из всех приникавших и причаствовавших к Нему душ одну, которая «от начала творения неотделимо и неотлучимо приникала к Нему... и вся Его принимала, и исходила в Его свет и сияние». Это «весьма чистая и ясная» душа соединилась с Логосом: в ней и чрез нее Божья Сила «погрузилась в человеческую природу, так что произошло единение двух природ, Божеской и человеческой. Действительно обожилась предшествовавшая земной своей жизни душа Логоса, а чрез нее обожилось и тело ее, общением, единением и смешением преложенное в Бога, ставшее эфирным и Божественным. После же Иисуса Христа и всякий восприемлющий «чувством сущего» или «Божественным чувством» Слово Божие приемлет

научение Его, как семя (стр. 18): в нем снова рождается Христос (стр. 46), и он делается Христом. «Многие христиане соделались в мире христами». И конкретный религиозный опыт Оригена заставляет его утверждать то, что из основных идей его системы никак не вытекает; ибо у этого метафизика сердце лучше головы, хотя и голова не плоха. Он первый в христианском умозрении обратился к истолкованию «Песни Песней» как брачного гимна души с *личным* Логосом, т. е. с человеком Иисусом Христом. Этим Ориген положил начало мистике христианской любви.

4. По силе и глубине своего синтеза, по богатству идей и образов Ориген оставляет за собой гностиков. По философскому значению его можно сопоставлять лишь с Плотином. Только Ориген развивает свои мысли больше в порядке аллегорического комментария и облекает их, по словам Порфирия, в «варварские мифы». В истории богословия значение Оригена совершенно исключительно. Он положил начало его методам, коснулся основных его проблем, во многом дал верные решения или — даже своими ошибками — наметил пути будущих решений. Не признавая никаких граней, отвечая на всякий новый вопрос самыми дерзкими гипотезами, он пытается охватить, понять и объяснить все. В его системе, как целом, «нет ничего вполне здравого и твердого, но — только благопристойная фантазия речей на страх один слушающим и красноречиво сооруженное убеждение». Однако сам писавший это св. *Мефодий Олимпский* (ум. в 311 г.) умел ценить Оригена и обязан ему главными своими идеями. Оригеновская «ересь» — полный творческих сил, рождающий драгоценнейшие откровения хаос. И отбрасывая заблуждения Оригена, богословская мысль долго и плодотворно жила наследием великого «учителя Церкви». Не сразу он был понят и долго оставался доступным лишь для немногих. Большинству было не по силам еще и богословие Иринея.

С этим богословием пытался слить открытия александрийца *Мефодий Олимпский*. Мефодий исходил из мистической связи с Иисусом Христом, той самой, которую раскрывал Ориген на периферии своей системы.—

«В каждом духовно рождается Христос. Церковь носит во чреве и испытывает муки рождения, доколе не изобразится в нас родившийся Христос,— дабы каждый из святых чрез причастие Христу родился Христом».

Христос нисходит в Церковь и в каждого из верующих, как в тело Свое; обитает в них силой Духа Святого и преображает их. Как «Перводевственник», Он делает девственной и душу, невесту Свою. Но это не только связь с отдельным человеком: все во Христе едины, как Церковь, истинная девственная Супруга Его, которая своими научениями и таинствами и рождает Ему детей, т. е. всех нас.

Христос, «старейший эонов и первый архангелов»,— «первая отрасль» или «Начало после Начала Безначального» и Сын. Он —

Вторая Сила Божья, «образующая и изукрашивающая по подражанию Первой Силе уже созданное» этой Первой Силой, или Отцом. Христос обитал в Адаме так же, как обитает во святых. Но Он есть и Иисус Христос, Новый Адам и конкретный человек. Бог Отец сотворил, Бог Сын образовал и изукрасил мир: как в сущностях, так и *в качествах.* Поэтому нет необходимости допускать равноподобие всего сотворенного (стр. 70): различия созданных существ покоятся на различии Божьих идей. И точно так же человек изначала создан душевно-телесным, а не чистым духом, как учили Платон и Ориген. Тело не следствие греха и не «узилище души». Что, в самом деле, ему связывать? — Добро? — Тогда Врач пытается исцелить болезнь средством, ее ухудшающим.— Зло? — Тогда бы тело *только* мешало нам делать добро, что неверно.

Мефодий не согласен считать творчество необходимым признаком Божества (стр. 67). Это значило бы ставить Бога в зависимость от мира и отрицать Божье совершенство. И потому мир не вечен. Впрочем, отрицая вечность мира, мы не должны предполагать, будто Бог изменяется.— Бог неизменен. И *по возможности* своей (δυνάμει) мир существует в Нем вечно, что не мешает миру в *действительности* своей быть временным. Ориген должен бы допустить не извечность творения, а вечность самого творческого акта, что, по ошибочному мнению Мефодия, идеям Оригена противоречит и в опровержении не нуждается. Разумеется, проводимым им различием между возможностью и действительностью мира Мефодий так же не разрешил оригеновской проблемы, как не разрешил ее и сам Ориген.

Но если мир и не вечен, «человека Бог создал на бессмертие и на образ Его собственной вечности». В бессмертии и свободе человека — его Богоподобие. Только потому, что человек свободно ослушался, он

«опустошил себя, лишил себя вдохновенности Богом и исполнился материальным вожделением, которое вдохнул в нас многокольчатый змий».

и пал. При этом «падение случилось не прежде облечения в тело... но произошло по соединении души с телом, ибо человек состоит из обоих». Тогда-то, чтобы предотвратить бессмертие зла, которое есть несущее (стр. 50), Бог и установил смерть тела. Ведь

«всякий грех и нрав приобретаются через плоть»; и «пока тело живет... до тех пор живет в нем и грех, а скрытые в нас корни его сохраняют свою силу».

Так, полнее, чем у Оригена, раскрывается смысл Боговоплощения.— Не только нововозглавляет Христос человеческую природу; не только кровью Своей омывает нас, прощает грехи, освобождает и образует мудростью Своей; не только духовно рождается в каждом из нас.— Логос воплотился, «оставив Отца, что на

небесах»; и «Христос и Адам стали тем же самым, ибо прежде веков снизошел в Адама Логос». Во Христе восстановилось единство человека с Логосом. Наконец, Христос истинно принял наше подверженное страстям-страданиям тело. Божество «истощило» Себя и «смешалось» с человечеством, «бессмертное со смертным». Во Христе произошло соединение противоположностей: жизни и смерти, нетленности и тления; и сам Он — «нетленность, победившая смерть».

Платоновец и аскет, в «Пире десяти дев» определяющий цель человечества как девство, Мефодий оправдывает полноту человеческого бытия. Этим он вскрывает жизненный смысл Боговочеловечения, непонятный для ученейшего Оригена. И уже не переселение душ, а воскресение всякого человека в его собственном, индивидуальном теле уясняется как обетование христианства. Если же так, то без меры драгоценна и вся земная жизнь.

В русской литературе лучшее изложение Оригенова учения в монографии *Болотова,* восполняемой его же «Лекциями»; кроме того, см. Denis и Prat. Издания сочинений: Migne s. gr., т. 11—14 и в серии Гебгардта-Гарнака V (ed. P. Koetschau — De Principiis, 1913), II (ed. P. Koetschau, 1899), IV (ed. E. Preuschen — In Ioanne comm., 1903), III (ed. E. Klostermann, 1901), I (ed. P. Koetschau, 1899 — Contra Celsum). Главные тексты в порядке абзацев, начиная со стр. 65 («При еде надо начинать с головы...») — De Princ Praef. 3 сл.; 10; 4, 2, 2, 4; 1, 1; C. Celsum 1, 48; 3, 79.— In Iohann. 10, 178; — De Princ. Praef. 9; 1, 1, 5 сл.; 1, 2, 13; 13, 4; 1, 6, 2; 4, 3, 15; C. Celsum 1, 21, 33; 3, 40; 6, 65; In Math. 15, 10; In Ioh. 1, 32; 13, 21; In Rom. 3, 1; 8, 4; De orat. 23.— De Princ. 1, 1, 5, 2, 9, 1, C. Cels 6, 64.— De Princ. 1, 6, 2; In Ioh. 2, 7, 12; 13, 34; In I Reg. 1, 4, 11; C. Cels. 3, 4, 70; 6, 44; In Math. 15, 11; In Cant. Cant. 4 col. 186 (Migne 13, 88).— C. Cels. 1, 23, 3, 70;— De Princ. 1, 2, 10; 3, 5, 3; 4, 3 сл.; C. Cels 4, 5; 6, 75; In Ion. 6, 23; De Crat. 23.— In Ioh. 19, 1; C. Cels. 3, 34; 6, 9; 7, 27, 34, 38; De Princ. 1, 2, 10; Exhort. ad mart. 47.— De Princ. 1, 2, 9, 12; 1, 2, 3, 7, 13; 4, 4, 1, 8, ef. Athan. C. Arianos or. 2. 57; In Ierem. 8, 1; In Ioh. 1, 22; 2, 3; 13, 25, 20, 15; Plotini Enn. V, 4, 1—2; 1, 7, 1; C. Cels. 6, 61; 8; 14; De orat. 14.— De Princ. 1, 2, 5; 2, 2, 1, 4, 4, 1; In Gen. 1; In Ierem. 9, 4; In Ioh. 8, 42, 13, 25; 20, 16; Deorat. 15.—In Ioh. 1, 23; 2, 6; 13, 25; 32, 18; In Ierem. 19; 1; De Princ. 1, 3, 5 сл.; 8.— De Princ. 1, 2, 2; 2, 1, 3; 2, 9, 1; C. Cels. 5, 39.— De Princ. 2, 3, 1 (ef. Hieron. Ep. ad. Avitum 5); 2, 3, 3—5; C. Cels. 4, 67 сл.;— De Princ. 2, 1, 1—3; 2, 3, 6 сл.— De Princ. 2, 9, 6; 2, 9, 2; 2, 1, 1—2; 1, 8, 4.— De Princ. 2, 1, 4сл.; 2, 2, 1 сл.; 2, 3, 3 сл.; 3, 6, 1 сл.; C. Cels. 4, 60 сл.— De Princ. 2, 8, 1—4; 3, 5, 4;— De Princ. 1, 5, 2; 1, 3, 3; 2, 9, 1 сл.; 3, 1, 2 сл.; In Ioh. 2, 13; In Cant. Cant. 4, col. 186 AB (Migne 13, 88), C. Cels. 4, 63—70; In Num. 14, 2.— De Prineip. 2, 1, 2; 2, 2, 2; 2, 3, 4; 3, 6, 3 [Hieronym. Ep. ad Avitum 10); C. Cels. 4, 69;— C. Cels. 4, 40, 67 сл.; 92; 7, 5.— De Princ. 1, 6, 2 (Ep. ad Avitum 3); 1, 6, 2 сл.; 1, 5, 1 сл.; 2, 1, 3; 1 сл., 3, 5, 4; In Math. 7, 13; In Ioh. 6, 10—14.— In Levit. 8, 2; De Princ. 2, 3, 3—5; 2, 10, 4 сл.; 8; 4, 3, 13; Hieron. Apol. 1, 20; Hieron. Ep. ad Av. 12; Ep. 92.— De Princip. 1, 1, 10; 1, 7, 1; 2, 6, 2—3; 3, 5, 5—6; In Ioh. 1, 20, 124; C. Cels. 2, 9; In Levit. 7, 2.— De Princ. 1, 1, 6— In Rom. 5, 8 сл.; In Ioh. 6, 32, 162.— In Rom. 6, 6; De Princ. 3, 1, 13; 4, 4, 9; Exhort. 47.— De Princ. 3, 3, 5, 5 sl.; 2, 6, 2; Hieron. Ep. ad Av. 5.— De

Princ. 2, 3, 3; 2, 6, 3, 5 сл.; 4, 4, 4; C. Cels. 1, 66; 2, 9, 28, 64 и 69; 4, 41; In Rom. 1, 5; 3, 8; In Ioh. 1, 6; In Cant. Cant. 6.—

О *Мефодии Олимпском* (неправильно называемом еще «Натарским») см. Bonwetsch. Его главн. сочинения «Convivium decem Virginum», «De libero arbitrio» и «De resurrectione». См. особ. Conviv. 3, 3, 4; 8, 8; De resurrectione 2, 6, 2; Liber de creaturis 4 и 5 (Migne s. gr., T. 18, кол. 337).

VII

Монархиане и лукианисты

1. В завершающем раннее христианское богословие учении Иринея был дан ясный и четкий очерк христианства как теоретической системы, сосредоточенной вокруг основного, ибо основного и жизненно, вопроса о Богочеловечестве. Но Ириней лишь повторял призыв ап. Павла к вере в «безумие» и «соблазн»: утверждая вочеловечение Логоса, он не углублялся в теоретическое рассмотрение проблемы и вытекающих из нее видимых противоречий. И это было возможным только в той доступной немногим сфере христианского гносиса, которую пытались раскрыть Климент, Ориген и ученики их в Александрии, Палестине и Малой Асии. Иными словами, задача богословской мысли заключалась в синтезе иринеевских идей с идеями александрийцев. К ней подошел Мефодий Олимпский, связав ее с борьбой против оригенизма и ограничившись лишь первым, несовершенным очерком. А между тем у многих вызывали сомнения и мысли самого Иринея.

Христианство учило о спасении всех людей чрез Иисуса Христа и в Иисусе Христе. Но если Иисус Христос даровал Боговедение, да и всякое вообще знание *людям,* если *людям* приносил Он искупление и обожение. Он должен был быть истинным человеком, во всем подобным нам, кроме греха. Призрачный человек гностиков не мог ни научить, ни спасти: у него с людьми не было ничего общего. Если же все люди таковы, как Христос докетов (т. е. если во всех людях сущность Божественна, а душевность и телесность — призрак), нечего думать о спасении, и Христос не нужен. Однако, если Христос должен быть истинным человеком, Он должен быть и Богом истинным. Ибо не на простое человеческое знание, приблизительное и догадочное, уповаем, а на Боговедение, полное и несомненное; и не на спасение в духе Василида, а на совершенное обожение. Но если Христос — Бог, не тот же ли самый Он Бог единый, коего чтит весь мир и коего Он называет Отцом? А если так, то не растворяется ли в Едином и Непостижимом все определенное, отдельное, единичное? не исчезает ли не только

человечество Христа и наше, а и сама возможность чего-либо иного, чем Бог? Или — не оказывается ли тогда Бог изменчивым, несовершенным существом, множественным, т. е. вовсе не Богом? В Предании и Писании, в церковных песнопениях говорится о Боге Слове, и к Нему же приводит религиозно-философское умозрение. В Боге Слове обоснована возможность Божественного различия, как и обожения всякого единичного человека. Но как же примирить существование Логоса, который должен быть истинным и совершенным Богом, с тем, что Бог един и один? Не является ли учение о Логосе скрытым двоебожием? Одним словом: как соединить Бога Отца с Логосом, Логоса со Христом, Христа с человеком?

«Многих любящих Бога и Ему искренно предавшихся смущает, что учение об Иисусе Христе, как Слове Божьем, как бы принуждает их верить в двух богов»

(Ориген). Простецы обвиняли философов в «разделении Троицы», в проповеди о «двух и даже трех богах». «Мы,— говорили они,— стоим за монархию» (manarchiam tenemus)! В Малой Асии, откуда вышел Ириней, борьба с экстатической сектой *монтанистов*[35], возвещавших пришествие и глаголы Св. Духа Утешителя (Параклита), повела к появлению *«алогов»*[36], или «бессловесников», которые отвергали четвертое евангелие, Апокалипсис и Послания Иоанна, а тем самым и учение о Логосе. Из Малой же Асии перебрался в Рим (ок. 190 г.) некий *Феодот Кожевник*[37], который и положил начало так называемому *динамическому монархианству,* или *адоптианству,* развитому вслед за ним *Феодотом Менялой* (ок. 200 г.), *Артемоном* (ок. 230—270 гг.) и — с наибольшим блеском и силой — *Павлом Самосатским* (ок. 250—272 гг.).

Феодотиане были людьми учеными, «прилежно занимались геометрией Эвклида, дивились Аристотелю и Феофрасту, а Галена чуть ли не боготворили». Из всякого текста Писания они старались сделать какой-нибудь силлогизм, либо разделительный, либо соединительный (Тертуллиан). Полагая, что Писание надо «исправить» (стр. 36, 37), они «наложили свои руки» и на него и составили «проверенные» тексты Священных книг. Бога феодотиане понимали в духе Аристотеля — как единое, абсолютно внемирное Существо, как чистую самодеятельную Мысль, бесстрастную и неизменную. Места для Логоса не находилось. И Христос, по мнению феодотиан, был «простым человеком», отличавшимся от прочих людей лишь «добродетелью» как неким стойким и соответствующим Его назначению состоянием духа. Правда, Он родился от Девы и после благочестивой жизни получил «высшую силу» (δύναμις); но Он лишь по степени, а не качественно отличался от других пророков. Впрочем, очень скоро динамисты начинают

говорить о «некой великой силе», которая сначала и полнее действовала в Мельхиседеке, святителе Бога Вышнего, а потом во Христе, святителе по чину Мельхиседека. Мельхиседек — посредник между Богом и ангелами, Христос — между Богом и людьми (ср. гл. I).

Оригенисты *Фирмилиан Каппадокийский* и *Григорий Неокесарийский Чудотворец* добились осуждения динамизма в лице еп. Антиохийского *Павла Самосатского,* обличенного на Антиохийских соборах 264/265 и 269 гг. и низложенного в 272 г. Павел выразил свое монархианство в терминах современного ему, т. е. главным образом оригеновского, богословия.— Бог для него конкретная личность, обладающая совершенным самосознанием, т. е. разумом, или Логосом. Но Логос не более чем свойство Божие, вполне подобное логосу и слову, разуму в человеке. Логос, Божья Мудрость и дух,— «неипостасное знание» и «одно Лицо» (Πρώσοπον) вместе с Богом Отцом. Еще меньше можно говорить о бытии Логоса вне Бога Отца, с которым Он «единосущен» (ομούσιος), что отвергали Фирмилиан, Григорий и еп. Александрийский *Дионисий Великий,* тоже оригенист, и что было осуждено Антиохийским собором (ср. стр. 68 сл.). Впрочем, Павел отнюдь не защитник «единосущия», как противники этого слова отнюдь не противники самого понятия.— Павел считает Бога абсолютно и только единым, Логос же понимает как Божью силу, или мощь (δύναμις), неипостасную и безличную. Эта Сила нисходила на пророков. Снизошла она и на Иисуса, который является «человеком отсюда», т. е. «снизу», хотя и «рожден от Духа Святого». «Мария родила человека, равного нам», но, когда Иисус благодаря Своим свободным усилиям «сделался святым и праведным», «в Нем сверху водухотворился Логос» и стал обитать в Нем, как в храме. Ведь «не вменяется в похвалу то, что утверждается на неизменном законе бытия», а восхваляется лишь достигаемое собственными силами. Обитание Логоса в Иисусе не было единением по сущности: Логос и Христос остались разными природами и разными лицами. Это было соединение по свойству, «соприкосновение по мудрости, по воле, по энергии», согласованность, или синергия. А так как синергия Логоса со Христом или «движение дружбы» непрестанно возрастает и становится чем-то стойким, можно говорить об Иисусе Христе как о вечном Сыне Божьем и даже — как о «Предвечном Сыне» по предвозвещению Божьему.

В динамическом монархианстве нет действительного и даже прочного единства человека с Богом, а потому не может быть и знания о Боге и обожения.— Иисус Христос должен быть и Богом. Этого требовала простая христианская вера, и это попытались обосновать *монархиане-модалисты.* Но если, рассуждали они, Христос был Богом, надо во избежание двоебожия отождествить

Его с Отцом.— «Христос был Богом и пострадал за нас, Сам будучи Отцом. Иного говорить не можем».

Из той же Малой Асии, где в Смирне впервые выступил *Ноит*[38], модализм был занесен в Рим и здесь развит *Эпигоном, Клеоменом, Праксеем* и с наибольшей полнотой *Савеллием*. В Риме же встретил он, правда недолгую, поддержку со стороны пап *Виктора I,* собиравшегося одно время отлучать асийские церкви за иной срок празднования Пасхи, и *Калликста* и энергичный протест со стороны первого римского антипапы, Иринеева ученика *Ипполита,* к которому присоединился и *Тертуллиан.*

«Один и тот же Бог — Творец и Отец всего. Он благоволил открыться праведным, невидим, когда Его не видят, видим, когда видят, непостижим, когда не хочет быть постигаемым, постижим, когда постигается. Подобным же образом непреодолим Он и преодолим, нерожден и рожден, бессмертен и смертен»

(стр. 51). Значит: «Христос есть Сам Отец, и Сам Отец рожден и пострадал». Мысль Ноита понятна в связи со стоической философией, повлиявшей на модалистов.— В существе Своем — как субстрат или «подлежащее» (ὑποκειμένων) — Бог неизменен и един. Но это не мешает Ему обладать изменчивостью (ʽαλλοίοσις, σκισις) по отношению к иному, т. е. к миру. Такое «изменение по времени» как несущественное и случайное неизменности субстрата не противоречит. Не затрагивает существа Божьего и само отношение его к чему-либо иному, как и вытекающие из этого отношения случайные признаки (например, «отцовство», «сыновство»). И вполне по-стоически модалисты называют одного и того же Бога то Отцом, то Сыном —

«смотря по обстоятельствам», «соответственно временному изменению». «Внешне созерцавшим Бога Он по причине рождения казался Сыном; от разумевших же Он не скрывал, что Он — Отец. Он же, Бог всего мира и Творец, объят был страданием на древе, Сам Себе предал дух, умер и не умер и в третий день Сам воскресил Себя из гроба».

Несправедливо обвинял Тертуллиан модалистов в «патрипассианстве»[39], т. е. в допущении страданий Отца. Отец и Сын для них различны, но только как два аспекта, или «модуса», «единого меняющего шкуру бога» (unus deus versipellis — Тертуллиан). Сын — Бог в модусе человека. «Сын есть плоть, т. е. человек, т. е. Иисус; Отец же есть дух, т. е. Бог, т. е. Христос». И потому «Сын страдает, а Отец сострадает» (*Праксей*). Но стоические различения были уместны лишь в пантеистической системе стоиков: модалистам они принесли мало пользы. В чем различие «модусов», действительное, а не словесное устранение патрипассианства, т. е. Божьего несовершенства? Такого различия модалисты указать не могут. И они должны выбирать между неправомерным обожением человека, что является отрицанием

Христа и Божьего совершенства, и признанием всего человеческого за случайную, преходящую иллюзию.

Не удалось обосновать модализм и ливийцу *Савеллию*[40], около того же 200 г. появившемуся в Риме.— Как для всех монархиан, для него высшей идеей была идея единого Бога, которого он называл «Монадой» или «Сыноотцом» (Hyiopator), подчеркивая этим только модальное значение Отца и Сына. Эта Монада — непостижимое, но полное содержанием единство, как бы неуловимая, хотя и все заключающая в себе, математическая точка. Монада — Бог молчащий (σῖωπῶν), невидимый, сущий вне всякого отношения к миру. Но в силу внутренней потребности саморазвития Монада расширяется (μονας πλατύνθεισα); молчащий Бог становится глаголющим (λαλῶν); Сыноотец становится Логосом, сменяя (хотя и не изменяясь, как субстрат) сокращенность (συστολή) распространением (πλατυσμόσ). И эта речь молчаливого Бога и есть творение Им мира. Однако Логос еще не Сын и не Отец, а единая сущность (οὐσία, ὑπόστασις), проявляющаяся в трех «наименованиях» (ὀνομασίαι, ὀνόματα), «лицах» или «личинах» (πρώσοπα, πρωσοπεία): в Отце, Сыне и Духе. Они — модусы Логоса, как сам Логос — модус Монады или Монада в расширении. Отец (?) создал мир и дал Синайское законодательство; Сын явился как воплощенный, живший, умерший и воскресший; Дух вдохновляет Церковь и управляет ею. Как солнечный луч, ниспослан Христос на землю для спасения людей, и, как солнечный луч, возвратился Он в источник света, уступая время и место Духу Святому, который все животворит и согревает Своей силой. Но и в Отце, и в Сыне, и в Духе обнаруживается и действует единый Логос. Каждая «личина» (маска, лат. persona) лишь временное откровение Логоса, модус, сменяемый другим. Модусы подготовляют друг друга: Отец приуготовляет людей к откровению Сына, Сын — к откровению Духа. И как прекратился модус Сына, так же окончится и модус Духа: Дух тоже возвратится в Логос. А подобным же образом и сам Логос возвратится в Монаду, сожмется в нее, как в точку, потонет в ней или будет впитан ею, как золото впитывает упавший на него солнечный луч. Мир конечен. Конечно и Богооткровение.— Речь Бога снова станет Его Молчанием; и кто знает: раздастся ли еще раз голос Монады?

Не случайно модализм свил себе гнездо в Риме (модалистические мотивы обнаруживаются и у *Ипполита,* и у *Тертуллиана:* оба связывают полноту личного бытия Логоса с творением).— Модализм, защищая Божественность Иисуса, был понятнее Западу, плохо разбиравшемуся в александрийских тонкостях, без которых проблема оставалась неразрешимой. С другой стороны, понятнее были Западу и мотивы другого монархианского течения — динамизма, или адоптианства. Уже брат «папы» Пия, муж

апостольский *Эрма* (стр. 39, 45) признавал Иисуса Христа Сыном Божьим «по усыновлению» (adoptione). Однако не в Риме, а в городе Павла Самосатского — в Антиохии, возводившей своих епископов, и с бо́льшим даже основанием, чем Рим, к ап. Петру, получило адоптианство свое дальнейшее раскрытие.

2. Здесь, около кафедры, прославленной Игнатием и Феофилом (гл. III), давно существовала подобная александрийской «школа». Ее руководитель пресвитер *Малхион* пред собором 267/268 г. (стр. 81) победоносно обличал лжеучение Павла. Позже во главе ее или во всяком случае во главе другой такой же школы и в центре богословского антиохийского движения стоял прибывший в Антиохию вместе с Павлом верный его сторонник *Лукиан Самосатский.* Сам он учился, вероятно, у известного знатока Писания *Макария* в *эдесской,* основанной полугностиком *Вардгсаном* (р. в 254 г.) школе, владел еврейским языком, редактировал перевод «семидесяти толковников» и славился своею ученостью. Умер он мучеником (312 г.), оставив по себе добрую память многочисленным своим ученикам, «лукианистам». Среди них находились *Арий, Евсевий Никомидийский, Феогнис Никейский.*

Лукианисты хотели быть представителями положительного и точного, основанного на прямом смысле Писания богословия. Они отрицательно относились к аллегорическому методу александрийцев и к связанному с ним мистико-философскому умозрению. Воспитанные на Аристотеле, истинном отце еретиков, увлеченные его категориями и силлогизмами, они любили и умели спорить. Желая и в богословии оставаться строго научными, они верили в силу разума и не хотели знать ничего непостижимого. Недаром один из них, *Аэтий,* заявлял: «Я так хорошо знаю Бога и так Его разумею, что и себя самого не знаю настолько, насколько Его» (Епифаний).

Конечно, надо было видоизменить и более искусно выразить осужденное учение Павла, сохраняя его существо.— И *Лукиан* настаивал на «нерожденности» и «безначальности» Бога, вслед за Аристотелем резко отделяя Его от мира: «нет ничего из сущности Бога, но все Его волею соделано». Логос не может быть и Богом и особой Ипостасью (личностью). Но, в противность динамисту Павлу, Лукиан личное бытие Логоса признавал. Ему оставался один выход: возвышая Логос над всеми тварями, все же признать Его тварью (κτῖσμα, ποίημα) воли Божьей, не происшедшим из Божьей сущности, а сотворенным «из несущего» (ἐκ ὀυκ 'όντων).— Слово, хотя и подобно Отцу и Божественно, есть некоторое творение, и притом созданное Богом во времени. Оно соединилось во Христе с человеческою плотью. Таким образом, грань между Богом и тварью совпадала с гранью между Богом и Логосом, единство которых могло быть, как и у Павла, лишь согла-

сованностью воли. Отношение же Логоса к людям становилось и совсем темным.

Александрийское богословие, кроме самой Александрии, где традиции его после Оригена сохранялись *Геракласом, Дионисием Великим* (ум. в 264 г.), *Феогностом*, переделавшим «О началах», *Пиерием* («Оригеном младшим»), *Петром* и др., укоренилось в *Палестине* (в *Кесарии* — одушевленные почитатели Оригена *Памфил* и *Евсевий*), в *Кесарии Каппадокийской (Александр, Фирмилиан),* в *Неокесарии (Григорий Чудотворец),* даже в *Ликии (Мефодий,* стр. 63). Однако христианский гносис Оригена был доступен немногим и часто отрывался от жизненных проблем. К тому же даже в сфере своего влияния отдельные теории Оригена вызывали справедливые сомнения и возражения и подвергались или разрушающей критике, или переработке. Вырванные же из системной связи отдельные мысли и утверждения Оригена становились и совсем непонятными. Так, увещевания, обращенные *Дионисием Великим* к савеллианствующим епископам Киренаики, вызвали переполох в Риме.— Отрицание Дионисием слова «единосущий» (ср. стр. 81) и наименование им Сына Божьего «созданием» были поняты как близкая адоптианству ересь, хотя в связи Оригеновских мыслей это имело совсем иной, если и не точный, то и не еретический смысл (стр. 67 сл.). На термины и отдельные выражения Оригена могли ссылаться и лукианисты (см. там же). С другой стороны, Дионисию же в самой Александрии пришлось бороться с выступлениями против аллегорического метода. Многое, таким образом, выдвигало антиохийцев. И особенно существенным представлялось, что они сосредоточивали мысль на жизненно основной проблеме христианства, напоминая о Христе-человеке.

См. *А. Спасского* Тринит. споры. Главные источники: Hippoliti Philosophum. (Migne т. 16 и P. Cruice Philosophumena... Parisiis, 1860), Contra haeresim Noeti (Migne т. 10), Contra Artemonem (Migne т. 20 и в серии Гебгардта-Гарнака. Euseb. 2, ed. E. Schwart), Tertulliani Adversus Praxeam (Migne, s. lat, 2; Corpus scriptorum ecelesiasticorum latinorum, Vindobonae, v. 47). См. особенно Origenes In Iohann. 2, 2; 10; 37; Tertull. Adv. Prax. 3, 27, 29; Hippol. Philos, 9, 7; 10, 10, 27, 32; Ahtanasii Contra Arianos or. 4, 2, 13, 25; *он же* De Syn. c. 51; Epiphan. Haeres. 62; Theodoreti Haer. fab. 2, 9; 3, 3.

VIII

Борьба за единосущие

1. Истина Церкви отличается «кафолическим» (καθολικός) или по точнейшему древнеславянскому переводу — *«соборным»* характером. Она истинна по целому своему, по всему (καθ'όλου), всячески и во всяческом. Поэтому она абсолютно несомненна. Поэтому же она не может быть выражена индивидуумом. Поэтому же, наконец, она не выразима даже общецерковным *отвлеченным* догматическим определением, хотя именно им может быть с несомненностью *означаемой*. Ведь «догма» или общезначимое определение Истины Церковью не является отвлеченным теоретическим положением, которое бы притязало на свою истинность в отрыве от полноты жизни церковной и содержало исчерпывающим образом все, во что должен верить христианин. Догма лишь отграничение истины от обличаемой ею лжи и некоторое очерчение сферы, которую всякий *должен* постигать в мере и качестве дарованной ему благодати, т. е. непременно индивидуально и непременно соборно или в любовном согласовании с другими такими же индивидуальными постижениями, симфонически. При этом сознание недоведомости Божьей тайны и христианская взаимная любовь восполняют эмпирическое несовершенство *теоретического* согласования.

Потому Истина Церкви и раскрывается в борениях и спорах, насыщая и освобождая всякого, кто по-христиански ее ищет, но и пребывая выше его индивидуальных заблуждений, преодолеваемых Церковью в сознании соборности и Христовой любви. Необходимое условие для эмпирического существования церковной Истины заключается в единстве Церкви, ибо только все единое Тело Церкви, только весь «народ церковный» в силах непорочно хранить и осуществлять, т. е. и раскрывать, эту Истину. Видимыми выражениями церковного единства издавна были единство всякой церковной общины, возглавляемой своим епископом, общение этих общин или «церквей» и соборы. Конечно, каждое такое эмпирическое единение, в том числе и соборы, обосновывает и выражает Истину лишь в меру собственной своей церковности или соборности (кафоличности). Это обнаруживается в приятии соборных решений всем телом церковным, т. е. и каждой отдельной общиной, как и в том, что не число голосов и не количество или авторитетность собравшихся определяют Истину, а дух церковного единства и любви и глаголющий устами собравшихся Дух Святой (ср. введение).

В начале IV в., когда уже выяснились и Богочеловечество как

основная христианская проблема, и тщета индивидуальных попыток ее разрешить, с особенной остротой переживалась потребность во внешнем выражении соборного единства и соборного труда Церкви. Наступало единственное в истории время соборного искания и обретения Истины. Но вместе с тем множились и соблазны.— Людям легко было подменять соборное выражение Истины выражением ее на соборах, среди которых бывали не соборные, а сборные. Легко было смешать соборную истину с внешне общеобязательным определением, всеединое — с отвлеченно общим, дух любовного согласия — с духом нетерпимого принуждения. Установилось внешнее единство Империи, и *Константин Великий* сделал *внешне* единой и Церковь. Солдат, понимавший единство в духе лагерной дисциплины, политик, раздражаемый всякой помехой его элементарным схемам, преемник «великих понтификов» языческого Рима, Константин счел себя «епископом от внешних» во внешне объединенной им Церкви, хотя в уповании на личное спасение и не крестился, а оставался «оглашенным» до последних часов своей жизни (337 г.). И его отношение к Церкви сделалось традицией императоров. Понятно, что около императора по преимуществу собирались иерархи, также понимавшие задачи церковной политики государства, к тому же не самые стойкие и не лучшие. Большинство из них проникалось духом политиканства и интриги и замещало искреннюю веру бесплодной софистикой в кругу придворных евнухов, которые, по слову св. Афанасия Великого, едва ли могли что-нибудь понять в рождении Сына Божьего. Через них интриги и политиканство просачивались вниз. К несчастью, и состояние только что пережившей период гонений Церкви способствовало смешению религиозных вопросов с церковно-административными и политическими. В разных церквах далеко еще не улеглась схизма, вызванная вопросом об отношении к отпавшим от Церкви во время преследований. Ревнители не хотели соглашаться с терпимостью церковной иерархии и часто разрывали с ней, образуя собственные «церкви» (донатисты в Африке). Так было и в Александрии при Петре (Мелетианская схизма). Здесь раскол лишь затих, всегда готовый разгореться снова, чему способствовала и большая самостоятельность отдельных церковных приходов в самой Александрии.

2. Епископ Александрийский *Александр* (312—328 гг.) учил о Боге Слове в духе и традициях оригенизма. Оригенисты же (стр. 85) самым решительным образом отстраняли всякое материалистическое представление о Божестве и, следовательно, всякое понимание рождение Сына в смысле эманации или деления Божьей сущности. Поэтому многим из них представлялось недопустимым или опасным говорить о «рождении из сущности» (ἐκ τῆς οὐσίας) и о «единосущном» (ὁμούσιος) Отцу Сыне, что каза-

лось естественным на Западе, где под влиянием *Тертуллиана* настаивали именно на терминах «ex substantia, «unius substantiae», «consubstantialis», причем сам Тертуллиан прямо-таки и мыслил Бога как разделяющееся на три части (portiones) тело. С другой стороны, утверждение «единосущи» легко истолковывалось в духе савеллианства (стр. 83). Чтобы подчеркнуть отличность Сына, оригенисты часто называли Его «созданием» (κτῖσμα, ποίημα, γενετόυ), разумея оригеновскую мысль об отношении между «первой силой» и «второй силой» (стр. 96 сл.). Однако оригенисты с неменьшей энергией настаивали на совечности Сына Отцу, на полноте Его Божественности, чем преодолевалось уже Оригеновское субординацианство. Отрицая в Троице что-либо «созданное» или «рабское» *(Григорий Чуд.,)*, некоторые из них говорили даже о «рождении из сущности» *(Феогност)* или соглашались с термином «единосущный», или «омоусиос», хотя и не в материалистическом его истолковании *(Дионисий Вел.)*. «Сын был у Отца всегда», говорил Александр, как Отчая Премудрость, так «непреложный образ Отца», вполне и точно Его выражающий и отпечатлевающий в Себе «подобие Отцу по всему». Сын — Бог безначальный, хотя и рождается и рожден Отцом. Но рожден Он «не из несущего, а из сущего Отца», не по разделению или истечению, как думают Савеллий и Валентин, а неизреченно и непоказуемо: так, что Он — иная сущность (ὑπόστασις, термин, еще плохо отличаемый от «ὀσια»). Единственное отличие Сына от Отца — в рожденности, однако не временной, не исключающей совечности Отцу.

Если сын «рожден» («γεννητός» — рожденный часто и по смыслу смешивалось с «γενετός» — сотворенный; ср. русск.— «земнородный», «род людской») не из не сущего (не «ἐξ οὐκ ὄντων»), то откуда же как не из сущности Отца? Если же Сын, подобно Отцу, еще и безначален,— нет между Ними разницы, и прав Савеллий. Тогда необходимо мыслить в Боге эманацию и в лучшем случае считать Бога «составным», «делимым», «изменчивым», а в худшем — допускать «двух нерожденных». И то и другое нелепо и нечестиво. Так воспринимал учение Александра *Арий.*

По происхождению ливиец, *Арий* был учеником *Лукиана* (стр. 84 сл.). Во время Диоклитиановского гонения он перебрался из Антиохии в Александрию, где после 310 г. сделался пресвитером и приобрел много приверженцев вкрадчивой ласковой речью и аскетической строгостью жизни. По всем вероятиям, он был на стороне ревнителей во время недавней Мелетианской схизмы и во всяком случае с еп. Александром и уже выдвинувшимся помощником его диаконом *Афанасием* в ладу не жил. Около 318 г. Арий выступил со своим вариантом Лукиановского учения.

Единый *непостижимый,* нерожденный, благой и властительный Бог обладает «собственной и соприсущей Ему премудростью». Все прочее и прежде всего «рожденное» или созданное (γεννητός—γενετός) Слово причастны этой Премудрости не по сущности, а по благодати. Не из сущности Отца Слово. Оно создано *волей* Отца (стр. 69), *когда* Бог восхотел сотворить мир: Слово — орудие (ὀργανόν) для создания мира. Но Сын сотворен волей Отца не из сущности Отца, ибо *«было время, когда не было Слова»,* и не из материи, которой тогда тоже еще не было, а — единственная остающаяся возможность — *«из несущего».* В дерзком провозглашении «изнесущности» Сына — вся новизна Ария. О том, что Логос появился во времени, говорили даже некоторые александрийцы. Это значило плохо мыслить о Божестве и не различать начальности Божественной от начальности тварно-временной, но еще не значило, что Сын почитается тварью. Равным образом не совпадают с признанием «изнесущности» Сына ни подчинение Его Отцу (субординацианство), ни отрицание *термина* «омоусиос».

Домысел Ария сам себя разрушал. Если Сын — творение, спрашивал ариан Афанасий Великий, почему «Бог сотворил все Им одним и без Него ничего не было?» — Потому, отвечали ариане (*Арий, Евсевий Никомидийский, Астерий*), что «тварь не могла принять на себя ничем не умеряемой длани Отчей и Отчей силы зиждительной»: Бог сначала творит Сына для того, чтобы «чрез Его посредство, Им могло придти в бытие и все прочее».— Глупый ответ, ибо ведь и Сын, по мнению ариан, есть тварь. Логос как посредник понятен еще в пантеистических системах. У ариан Он превращается в бессильное человеческое слово. Принципиально им Логос не нужен и для домостроительства Божьего; все же имманентное учение о Троице просто зачеркивается. Если Сын не истинная Мудрость Отца, если Он «не знает» не только Отчей, но даже и «собственной Своей сущности», чему и как может Он научить людей и того же самого Ария? Если Сын — конечное творение, как сделает Он других бессмертными и бесконечными? Как *человек* спасет и обожит людей? Ведь Христос, думают ариане, стал неизменным в добре лишь благодаря усилиям Своей тварной воли. Он — Сын Божий по усыновлению.

«Не потому избрал Его Бог, что у Него было нечто особенное и преимущественное пред прочими существами по природе и не в силу какого-нибудь особого отношения Его к Богу, но потому, что, несмотря на изменчивость Своей природы, Он чрез упражнение Себя в доброй деятельности не уклонился ко злу. Если бы равную силу явили Павел или Петр, их усыновление ничем бы не отличалось от Его усыновления».

Но к чему же тогда рождение Слова Богом? к чему воплощение? — «Мы,— говорили ариане,— тоже можем сделаться сынами Божьими», Богом, правда, «только по имени». В этом «только» все дело.

На собрании александрийских пресвитеров Арий в ответ на слова Александра, что «Св. Троица есть в Троице Единое», бросил ему в лицо обвинение в савеллианстве, противопоставив этому свое лжеучение, уже волновавшее паству. Александр пытался уладить дело на общих собеседованиях александрийского клира. Не успев в этом, он созвал собор египетских епископов, который вынужден был лишить сана ставших на сторону Ария двух епископов, пять пресвитеров и шесть дьяконов. Однако мира церковного собор не восстановил.— Волнения в Александрии продолжались; ариане же, оставив Египет, нашли себе единомышленников и защитников среди епископата других церквей и в близких ко двору сферах.

В Кесарии Палестинской их принял *Евсевий*[41]. Это был один из самых ученых людей своего времени. Воспитавшийся как богослов на оригенизме, он во многом от него отошел и, отвергая совечность Богу мира (стр. 77), не видел необходимости отстаивать совечность Отцу Сына. К тому же он сохранил Оригеновское субординацианство. Впрочем, лукианистом Евсевий Кесарийский не был. Он, как и примыкавшие к нему, считал, что тайна рождения Сына еще менее постижима уму человеческому, чем тайна соединения души с телом, и, опасаясь всяких новых понятий и слов, хотел оставаться верным церковному преданию. Зато определенно стали на сторону Ария лукианисты *Феогнис Никейский* и *Евсевий Никомидийский,* старый и ловкий интриган, делавший себе карьеру при дворе и давно уже враждовавший с еп. Александрийским. Он-то больше всего и постарался раздуть дело Ария, рассылая послания епископам Востока и Малой Асии, вооружая их против Александрии и защищая своего солукианиста, который и сам составил и распространял изложение своих взглядов.

3. Таким образом местный спор превращался в общецерковный и ставил на очередь вопрос о «вселенском соборе», естественном и возможном в объединенной империи и казавшемся императору и его советнику по церковным делам еп. Кордубскому *Осии* (Ὀσίας) единственным средством восстановить в Церкви мир.— Спор между Арием и Александром делал христиан посмешищем в глазах язычников. В среде самих христиан он вышел далеко за пределы теоретического разногласия. Волновались миряне. Египетское монашество, внутренне связанное с александрийским богословием (ср. гл. V), становилось на сторону близкого ему аскета Афанасия. Арий популяризировал свои идеи, сочиняя стишки для матросов и простолюдинов («Фалия»). По рукам ходили памфлеты, а в кабачках и на площадях распевали арианские песенки, «выигрывая и выплясывая хулы на Всевышнего». И это всеобщее возбуждение продолжалось до конца борьбы,

чтобы, на время затихнув, снова разгореться в эпоху несторианских и монофиситских споров.

«Доныне еще,— пишет Афанасий Великий,— ариане не в малом числе ловят на торжищах отроков и задают им вопросы не из Писаний Божественных, но как бы изливаясь от избытка сердца своего:— “Несущего или сущего сотворил Сущий из сущего? Сущим или несущим сотворил его?“— и еще:—“Одно ли нерожденное или два нерожденных?“— Потом приходят они к женщинам и им также предлагают свои неприличные вопросы:— “Был ли у тебя сын, пока ты его не родила? — Как не было сына у тебя, так не было и Божьего Сына, пока не рожден Он“». «Все полно людьми, рассуждающими о непостижимом,— улицы, рынки, перекрестки. Спросишь, сколько оболов надо заплатить,— философствуют о рожденном и нерожденном. Хочешь узнать цену на хлеб,— отвечают: “Отец больше Сына“. Справишься, готова ли баня,— говорят: “Сын произошел из ничего“» (Григорий Нисский).

Весь народ церковный чувствовал, что дело идет не об отвлеченном теоретическом споре, как может теперь показаться нам, потерявшим всякое чутье к целостности христианства, но о самом существе веры. И может быть, главными носителями эмпирического церковного сознания были простые, малоученые и плохо разбиравшиеся в диалектических тонкостях епископы, которые составили большинство Никейского Собора. Среди них много было исповедников и мучеников, искалеченных или изгнанных за Христа во время последних гонений, славных своей святой жизнью. Они не хотели никаких подозрительных новшеств, как и группа Евсевия Кесарийского, но мысль о том, что Иисус Христос не Бог, что Он не может научить и спасти, но арианство были для них неприемлемы. Они не хотели арианства и не знали, чего хотели.

Это хорошо знали защитники Православия — *Александр* и *Афанасий, Евстафий Антиохийский, Макарий Иерусалимский, Маркелл Анкирский.* К ним примкнул и *Осия Кордубский,* властный и непреклонный старик, «отец соборов». Вероятно, еще до Никеи Александру удалось договориться с Осией о необходимости выразить Православное учение понятием «единосущие». Конечно, слова «рожденные из сущности Отца», и «единосущий» (омоусиос) в Писании не встречались. Но на Западе они уже вошли в богословский обиход, хотя понимание их и заставляло желать лучшего (стр. 87 сл.). На Востоке же они, хотя и отвергнуты были Антиохийским собором (стр. 81), встречали сопротивление лишь как новые и подающие повод к эманатизму или савеллианству и духу богословия не противоречили (стр. 85, 87 сл., 72). Наилучшим являлось слово «единосущный» («ὁμοούσιος», «unius substantiae» или «essentiae», «consubstantialis», «coessentialis»). Утверждая единство Отца и Сына, «омоусиос» утверждало и Их различность и обозначало, что Отец и Сын «вместе» или «сразу» (ὅμος) являются *одной и той же* «сущностью». Напротив, слова «рожденный из сущности», будучи прямым ответом на арианское «из несущего», согласовались с «единосущим» довольно плохо,

хотя и больше соответствовали западным *домыслам.*— Сын есть *та же самая* сущность, что и Отец, а не иная, только рожденная из Отчей (рождение Сына *ипостасно,* являясь отношением ипостасей, а не сущностей), и не «часть» сущности Отца (Тертуллиан, Осия?). Направленное против ариан «рожденный от сущности» легче всего могло быть использовано именно арианами и устранено было из Символа веры Вторым Вселенским Собором (381 г.). Впрочем, ввиду того, что термины «усия» (οὐσία — сущность) и «ипостась» еще, как следует, не различались, под «рожденным от сущности» можно было разуметь «рожденного от ипостаси».

На Никейском Соборе (325 г.), на который съехалось от 250 до 300 епископов (предание, уподобляя их рабам Авраамовым в Быт. XIV, 14 доводит их число до 318), победа далась православным не без труда; и возвещенная Собором Истина превысила разумение его большинства. Оно, отвергая арианство и вместе с тем боясь нового, да еще однажды уже отвергнутого слова, вероятно, остановилось бы на полпути, т. е. фактически отложило бы решение, приняв Символ веры, предложенный *Евсевием Кесарийским.*—

«Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего (ἁπάντων — «решительно всего»), видимого и невидимого, и во единого Господа Иисуса Христа, Слово Божие, Бога от Бога, света от света, жизни от жизни, Сына единородного, чрез коего все и произошло, ради нашего спасения воплотившегося... Веруем и в единого Духа Святого; веруя, что каждый из Них есть и существует, что Отец истинно Отец и Сын истинно Сын, и Дух Святой истинно Дух Святой».

Этот символ кесарийской церкви являлся удобным компромиссом; и если «кесарийцы» не влагали в него ни александрийского, ни арианского смысла, он легко мог быть истолкованным и в том и в другом. Ариане могли, нимало не искажая текста, под словами «Творца решительно всего» разуметь: «значит, и Сына». Принять кесарийский символ просто значило отложить решение и мнимостью словесного согласия прикрывать разногласие по существу. При энергичной поддержке Константина православным удалось, выяснив большинству всю неуместность подобного выхода, в корне изменить символ Евсевия.— Прежде всего внесены были слова: «рожденного из сущности Отца» и «единосущного», а вместо «Творца решительно всего» (ἁπάντων) поставили «Творца всего» (πάντων). Возможность толковать Логос в смысле неипостасной, «собственной Премудрости Божьей» (стр. 89) или «внутреннего Слова» (λόγος ἐνδιάθετος) апологетов (стр. 45) устранялась заменой слов «Слово Божье» словами «Сына Божьего». Прибавкой же к сказанному о воплощении Логоса слов «нисшедшего и вочеловечившегося, страдавшего и воскресшего в третий день» исключалось понимание воплощения в смысле родовом, т. е. в

смысле воплощения во многих или даже во всех спасаемых (стр. 89 сл., 81, 80). Наконец, полнее выражена была Божественность Логоса и присоединились анафематизмы против ариан. Символ получил следующий вид.—

«Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого; и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божьего, рожденного от Отца, единородного, т. е. от сущности Отца, Бога от Бога, света от света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу, чрез коего все соделано: и то, что на небесах, и то что на земле, ради нас человеков и нашего ради спасения нисшедшего и воплотившегося, страдавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса и грядушего судить живых и мертвых; и в Духа Святого. Говорящих же: «было время, когда Его не было» и «прежде, чем рожден, не был Он», и говорящих, что из несущего соделался или из иной ипостаси либо сущности («ὑποστάσηως ἢ οὐσίας», «ex alia substantia aut essentia»), или что сотворен Он либо превратен (τρεπτός), либо изменчив (ἀλλοἰοτος), анафематствует соборная Церковь».

4. Новый символ был подписан даже Евсевием Никомидийским. Ария и других упорных лукианистов сослали. Император Константин стал на страже ортодоксии, угрожая ее противникам всей силой государственного принуждения. Но это именно и раскрывало победу Православия как только внешнюю, а потому — преждевременную, т. е. скорее затруднявшую его развитие, чем ему способствовавшую. Подмена голоса Церкви окриками государя явилась величайшим соблазном. Враги никейской догмы и те, кто внутренне переубеждены не были, но подавили свои сомнения страха ради царева, рассуждали последовательно: если власть дала победу никейцам, она в силах сделать обязательным и другое учение. Надо только, умело и осторожно взявшись за дело, повлиять на самого императора или в худшем случае претерпеть до появления у власти инакомыслящего. Так думали руководимые уцелевшим Евсевием Никомидийским ариане. Так же думали и напуганные неслыханной новизной никейцев традиционалисты во главе с Евсевием Кесарийским. Многие, под влиянием мгновенного прозрения и одушевления исповедавшие единосущие, вернулись к старым сомнениям и колебаниям.— Не эллинское ли блудословие победило? и не простая ли вера Писания побеждена? Разве Антиохийский собор не осудил «омоусиос»? И не новые ли савеллиане навязывают «рождение из сущности» и отрицают различие Отца и Сына? Западному сознанию новая формула представлялась привычной, вызываемые же ею вопросы и сомнения были просто недоступны. Оно разучивалось думать по-гречески и думать вообще, удовлетворяясь верой в авторитетную, хотя бы и непонятную формулу, и понемногу утрачивало чутье к неразрывной связи между знанием и жизнью во вред первому. Требовательный ум восточного христианина не мог и не смел исповедовать вместо мысли внешнюю ее оболочку — слово; и чуткое, хотя и не мудрящее, сознание сразу улавливало жизненные последствия догмы.

Конечно, «политики» ошибались.— Никейцы восторжествовали не силой императорской власти, а силой Истины. И «епископ от внешних», как показывает вся история борьбы за единосущие, может внести много зла и соблазна, но не в силах поставить ложное мнение на место соборного голоса Церкви: все равно, будет ли он называться Константином, добросовестно путающим голос Церкви с голосом большинства ее епископов, или Констанцием, либо Валентом. Ведь даже ариане-евсевиане, допускавшие непреложность Сына и совершенное познание Им Отца *(Евсевий Ником.)* или признававшие Отца Отцом и до рождения Сына *(Феогнис),* уже существенно отличаются от «изнесущника» Ария. И весьма характерно, что и вожди ариан, и Констанций, и Валент стремятся не к утверждению чистого арианства, а к признанию догмой Церкви какой-нибудь компромиссной, двусмысленной формулы. В конце концов это было «политическим» решением догматического спора.

Несомненная ошибка никейцев, искупленная обрушившимися на них жестокими гонениями, заключалась в том, что они сначала тоже поверили во внешнюю силу и что, сами узрев Истину, сочли это свое узрение уже эмпирически церковным. Необходимо было, чтобы новая догма стала исповеданием не избранных и немногих, но свободным исповеданием всей соборной Церкви и чтобы она уяснила и оправдала как защищаемое арианами абсолютное значение человечества Христова, так и защищаемое единомышленниками Евсевия Кесарийского действительное различие Божественных Ипостасей, без чего всякое личное, т. е. определенное Логосом, бытие рушится и ниспадает до какой-то преходящей тени. Только дав ответ на все эти вопросы, могли никейцы действительно утвердить узреваемое ими как церковную догму. Они же вступили в борьбу, не доуяснив себе своей же собственной веры. Они пугали возможностью савеллианства, и некоторые из них, казалось, оправдывали подобные подозрения.

Верный сподвижник Афанасия Великого «несмысленный галат» *Маркелл Анкирский* (ум. в 374—375 г.), желая только толковать Писание, а не философствовать подобно «только-только поднявшемуся от творений Платона» Оригену, оказался «странным богословом», более чем подозрительным. Маркелл пытался раскрыть смысл Троичности в Единстве без помощи философских и особенно новых понятий, на деле же повторял термины Савеллия, учение которого, впрочем, решительно отвергал как делающее невозможным Боговедение и откровение.— Бог — один и един. Он — Монада в аспекте Своей стяженности (συστολή) и Троица в аспекте Своего растяжения (πλατυσμός). Однако и в Монаде есть Логос,— только не явленностью, осуществленностью или действительностью Своей, а силой, мощью, возможностью (δυνά-

μει) Своей действительности. В единстве с Отцом, т. е. в качестве Монады, Логос — тот же единый Бог, единая с Отцом сущность, «усия», или «ипостась», одно лицо (προσωπον); и тут к Нему неприменимы слова: Христос, Иисус, Жизнь, Образ Божий, Перворожденный, Сын Божий. В «растяжении» же Монады Логос из Своего потенциального бытия («бытия силой») переходит в Свое действительное бытие («бытие энергией») и вместе с тем становится возможностью, мощью или силой всего сущего, т. е. началом творения. Это — «первое домостроительство» Божье, или создание мира. За ним следует «второе домостроительство»: вечный Логос воплощается или соединяется с человеком, приемля человеческую плоть и разумную душу, делая ее в Себе вечно, и как бы временно отделяется от Бога. Этим Логос, уже Христос, «новый Человек» и «Перворожденный», созидает «Свое Царство» и делает людей бессмертными. Однако бессмертие еще не вечность.— Мир конечен, и «второе домостроительство» должно окончиться. Царство Христа станет Царством Божьим, и Божество возвратиться в состояние «стяженности», где все будет, но будет, конечно, только «силой».

Разумеется, подобное учение (близкое к Тертуллиановскому и по существу не савеллианское) естественно сближалось с савеллианством (стр. 83), компрометировало дело никейцев и было без особенного труда обличено их противниками. Сам Афанасий, «лобызавший намерение» Маркелла, но на вопросы о его учении отвечавший лишь улыбкой, вынужден был в конце концов от него отмежеваться. Тем более что ученик «галата» еп. Сирмийский *Фотин,* признав Сына за «мощь» или «силу» Отчую, превратил «модализирующую» систему Маркелла в чистейшее адоптианство, вновь и осужденное на ряде соборов (344—351 гг.; стр. 81, 84 сл.). Всем этим подозрительное отношение к никейцам не рассеивалось, а укреплялось. Выдвигались единомышленники и преемники *Евсевия Кесарийского.*

Он признавал две «ипостаси» (сущности) Отца и Сына и Сына считал второй, но не созданной, а рожденной сущностью.

«Слово омоусиос,— толкует Евсевий никейскую догму,— означает лишь то, что Сын Божий не имеет никакого сходства с тварями, но во всем сходствует только с Отцом и существует не от какой-либо другой природы, но от Отца».

Сын не Отец, не «Нерожденный», а «вторая сущность», особо существующая и действующая, неизменная и непреложная, хотя и рожденная. Притом Сын рожден не во времени, как думает Арий, ибо «Отец всегда Отец», а «прежде всех веков», так что «ранее, чем родиться, мощью был Он в Отце нерожденно». В смысле такой начальности (ср. стр. 89 сл.) можно называть Сына «созданием» (κτίσμα), как и делал Ориген, однако отнюдь не созданным

из несущего. Сын «создан волей Отца и из воли Отца» (стр. 69); и «если бы произошел Он из несущего, не был бы Он истинным Словом Божьим». Превышая все твари, Сын меньше Отца, почему и посредствует между Ним и творением (стр. 89, 67). Но Он «преподобен» (ὁμοιότατιος) Отцу, «по всему преподобен Родившему Его». Таков смысл «единосущия». Но, как правильно указал Афанасий, «подобие по всему» необходимо предполагает различие по сущности, тогда как единосущие столь же необходимо предполагает различие по качествам (стр. 91 сл.). Поэтому учение Евсевия и всех *«подобников»*, или *«омиев»* (ὅμοιος — подобный), является или сокровенным арианством, или попыткой верить в бессмыслицу, вызванной стремлением сохранить различие Отца и Сына.

Неопределенность «омийских» формул как раз и обеспечивала им временный успех в среде искавшего и метавшегося, как стадо без пастыря, большинства восточных епископов. За них же с радостью хватались и крайние ариане. Не решаясь прямо нападать на высоко стоявший и связанный с именем Константина авторитет Никейского Собора, они ставили себе две задачи: устранить главных защитников Православия и добиться такого истолкования Никейского Символа, которое бы оказалось приемлемым и для них.

5. Самым сильным и опасным врагом арианства являлся св. *Афанасий Великий* (р. в 293 г.), «с дерзновением выступивший против нечестия Ария» в Никее. Воспитанный Преданием Церкви и традициями александрийского богословия, Афанасий выделялся живым, ясным и острым умом, хотя и не любил теоретических тонкостей. Более чем кто-либо из его современников, он обладал пониманием жизненных сторон догмы и целостности христианской веры. Друг и потом излюбленный покровитель египетского монашества, он всегда сохранял тесную и внутреннюю и внешнюю связь с ним и сам, будучи еще дьяконом, прославился в Александрии как строгий аскет. Им написано исключительно важное в истории монашества «Житие Антония Великого». Но аскетическая настроенность не мешала ему быть зорким наблюдателем людей и событий, живым, находчивым и остроумным египтянином, искусным политиком. Может быть, ему немало повредило то, что пламенное увлечение истиной и непреклонная верность ей сочетались в нем с природной властностью. Но она умерялась благостью и трогательной нежностью к тем, кого он раз полюбил, и в ней же значительная доля его успехов. Ариане не ошибались, направляя против него главные свои удары и с ним связывая существование Православия.— Никто не мог обвинить его в лжеучении, как Маркелла. Оставался путь придворных интриг и попыток использовать внутренние разногласия в самой Александрийской церкви.

Избранный после смерти Александра (328 г.) «папой» Александрийским, Афанасий сразу же вынужден покинуть свою кафедру (в 330 и 331 г.) и только в 332 г. возвращается на нее для того, чтобы через три года по проискам ариан быть осужденным на Тирском Соборе за злоупотребления епископской властью и отправиться изгнанником в далекий Трир (335 г.). Недолгое возвращение (337 г.) сменилось новым изгнанием на Запад (339—346 гг.); и только после смерти занявшего его кафедру лжеепископа увидел Афанасий свою паству. Но и на Западе *он* был душой и оплотом Православия. Ни престарелый Осия Кордубский, ни папа Римский *Юлий,* сплетавший твердую защиту веры с притязаниями на первенство в Церкви, сами не могли понять и оценить происходившее на Востоке. «Защищая» Афанасия, папа шел за ним.

Осуждение Маркелла, устранение Евстафия Антиохийского, защитника Никеи в гнезде лукианистов, изгнания Афанасия являлись внешними победами арианства и необходимым условием дальнейшей его жизни. Вторая цель — нахождение компромисса — осуществлялась путем искания и составления разных догматических формул, принимаемых соборами и отдельными епископами под давлением императора. Эти примирительные формулы, нужные арианам и вызываемые к жизни именно ими, выражали, однако, не взгляды ариан, а взгляды большинства епископов, которые медленно развивались в направлении к... Никейскому Символу.— В так называемых «антиохийских формулах» (Собор 341 г.), одна из которых известна под именем «Символа Лукиана Антиохийского», уже содержится определенное осуждение чистого арианства, хотя все они направлены и против «омоусиан». Сын Божий признается существующим прежде всех веков и сосуществующим с Отцом так же, как и «во веки пребудет Он Царем и Богом» (против Маркелла, стр. 94 сл.). Осуждаются все, кто признает, что «Сын есть тварь, как одна из тварей», что «Он из несущего, а не из Бога», что «было время, когда Его не было». Он,

«Сила и Премудрость, рожден от Отца прежде веков, Бог совершенный от Бога совершенного, сущий у Бога во ипостаси (в сущности) и пребывающий вовеки».

Он «непреложен и неизменен», *«неотличный образ* Божественности, *сущности,* мощи, воли и славы Отца» (Лукиановский Символ). В «пятой антиохийской формуле» (344 г.) читаем: Сын — «Бог по природе», «рожденный безвременно» «волей Отца», *«Отцу по всему подобный».* Но и Никейский Символ устранен: «Они — три по ипостаси (сущности), едино же по согласию».

Так, эмпирическое церковное сознание, с решительностью отвергая савеллианство, ошибочно влагаемое им в понятие «единосущия», и отстаивая *Божественную* отличность Сына от Отца,

все более приближалось к существу Никейской догмы. И это приближение еще ускорили возобновившиеся с 352 г., когда Констанций объединил в своих руках всю империю, гонения на православных и самообличение арианства в лице так называемых *«неподобников»*, или *«аномиев»*, утверждавших, что Сын Отцу «неподобен» (ἀνόμοιος).

Ученик лукианистов и страстный диалектик *Аэтий*[42], «ἄθεος», или «безбожник», как называли его противники, «с утра до вечера сидел над занятиями, стараясь составить определение Бога с помощью геометрических фигур». «Подметив у Аристотеля некоторый способ умозаключения», он «новизной выдумок превзошел самого отца ереси Ария». Аэтий мог похвалиться блистательным обличением Фотина (стр. 95) и еп. *Василия Анкирского*. Но он был лишь застрельщиком движения, настоящим выразителем которого сделался еп. Кизикский каппадокиец *Евномий*, славный защитник безнадежно проигранного дела. Это он вернул арианство к его началу: «с помощью Хризипповских умозаключений и Аристотелевских категорий» попытался его обосновать.

Единственная истинная цель человека и единственное содержание веры, думает *Эвномий*, заключается в познании Бога, и притом в познании чисто теоретическом. «Ум человека пламенеет желанием вечной жизни», которая и есть полнота Боговедения. Бог требует от людей только одного — чтобы они Его познавали; и недостойны имени христиан отказывающиеся от этого, т. е. допускающие непостижимость Божества. Но как возможно Боговедение, если человек единым с Богом быть не может, если Христос только Бог или только человек (стр. 79 сл.)? В понятии «единосущия» Христа — по человечеству — с нами, по Божеству — с Отцом — уже дана и обоснована православная «теория знания». Арианину Эвномию она неприемлема; и он ищет другого пути.— Бог, создавший из ничего мир, проявляет Себя в этом мире плодами Своей деятельности, свидетельствующими о Нем, хотя в них Его и нет. «Бог создал... и отношения, и действие, и соответствие» вещей друг другу; Он «согласовал название (имя) с каждой из именуемых вещей сообразно с законами их», т. е. с их сущностью. Таким образом, основные понятия, Аристотелевские категории, «имена» нам даны; и состоящее из понятий наше знание, не измышление наше, но знание по происхождению своему откровенное. Когда, например, Бог повелел возникнуть из ничего земле, Он произнес имя «земля», и земля появилась как осуществление этого имени. Его же насадил Бог и в нашу душу. Следовательно, исходя из имен или понятий, можно построить логически выражаемую систему и добиться полной ясности.

Наряду с именами конкретных, чувственных вещей у нас есть имена вещей умопостигаемых, тоже заключающие в себе самое

точное воспроизведение (хотя и не сущность) именуемого; в частности, у нас есть имена Божии. Если же так, то можно знать Бога не хуже, чем Сам Он Себя знает (стр. 84). Но нужен ли тогда Христос, соединяющий человеческий ум с Божьим? — Христос, отвечает Эвномий, «дверь», ведущая к познанию Отца, свет, «озаряющий душевное око людей к познанию Его самого и Превосходящего Света». Но «ум уверовавших в Господа, возвысившись над всякой чувственной и умопостигаемой сущностью, не может остановиться даже на рождении Сына, а стремится выше»... Такому уму Христос уже не нужен.

Эвномий не гностик, и его учение об именах не «имяславие». Он отвергает все иррациональное, мистическое, неопределенное, верит в ясное адекватное знание о Боге и не принимает возражение *Григория Нисского,* что наши, человеческие «имена» — не более чем догадки о Боге, и сущности Божьей выражать не могут. И как будто защищая знание от указывающих на его ограниченность омоусиан, Эвномий не видит, что на самом деле именно они обосновывают знание указанием на Богочеловечество, и именно он подрывает его последние основы. Ведь у него оно — только «наведенное», «индуцированное» в человеке Богом знание, абсолютно тварное и только тварное. Как он, Эвномий, может знать, что его «теория знания» истинна?— Она — неизбежное следствие арианства (стр. 89 сл.); а он хочет ею арианства обосновать!

Есть, повторяет он слова Аэтия, имя, применимое только к Богу и не применимое к твари,— «нерожденный» (ἀγέννετος). Оно не чисто отрицательное понятие, как возражал Эвномию *Василий Великий,* но указывает на некоторое отношение людей к Богу и на Его превосходство. Конечно, «нерожденность» — *образ* бытия Божьего *(Григорий Нисский),* но в Боге нельзя отделять образ бытия от бытия, свойство от сущности. Бог, как «нерожденный», «безначален, несложен, неизменен, только один». Однако, если бы Он рождал что-либо из Своей сущности, Он бы уже не был простым, а или бы делился, или смешивался бы с чем-то другим. И не может же Он Себя, нерожденного, сделать рожденным.

«Исповедуя, что единая и единственная сущность безначальна, а потом рождением заключая ее в Отце и Сыне, вы,— говорит Эвномий омоусианам,— утверждаете, что нерожденная сущность рождена сама от себя».

Следовательно, Сын только и может быть «созданием и тварью»: Его имя — «рожденный». Он не был до Своего рождения. Он — «единородный Бог», рожденный волей (а не сущностью) Отца. Сущность Его не тождественна и не подобна Отчей, хотя Сын Отцу и подобен, как «образ и отпечаток всей энергии и мощи Вседержителя, отпечаток дел, разумов (λόγον) и изволений Отца». «Сын не единосущен (ὁμοούσιος, омоусиос) и не подобосущен

(ὁμοιούσιος, омиусиос), ибо первое означает рождение и участнение сущности, второе — равенство».

Так арианство дошло до последнего и полного выражения своего в аэтианстве, эвномианстве, или аномийстве, и столкнулось с основным течением церковного богословствования, которое от простого подобия, или смийства, чрез «подобие по всему» пришло к омиусианству, или подобосущию, и только на «йоту одну» отстояло от омоусианства. Правда, «подобие по сущности» являлось понятием внутренне противоречивым (ср. стр. 96). При достаточной продуманности его оно должно было стать понятием тождества по сущности, или единосущия. Им хотели выразить лишь действительное различие Отца и Сына. И если бы омоусиане исповедали это различие, а омиусиане — единство Ипостасей, не было бы и предмета для спора; он заменился бы общим исканием наилучшей терминологии. Так оно и было на самом деле, ибо омоусиане савеллианство отвергали, а омиусиане не исповедовали троебожия. И понятно, что последний натиск ариан направился на обе группы. Однако ариане стремились не к утверждению своей догмы, отметая своих же «неподобников», но к догматической формуле, в которой бы не было ни «единосущия» ни «подобосущия», и к символу своего торжества — к новому осуждению столпов Православия, и прежде всего Афанасия.

С 50-х гг. (стр. 97) начался разгром Православия и на Западе.— От соборов и епископов требовали подписей под осуждением Афанасия и под какой-нибудь приемлемой и для умеренных ариан формулой. И западный епископат при ближайшем столкновении с арианствующей властью высказал менее стойкости, чем восточный. Непокорных — *Илария, еп. Пуатье,* лучше всех на Западе понимавшего существо дела, старика *Осию,* папу Римского *Либерия* (Юлий ум. в 352 г.), *Люцифера, еп. Кальяри* и др.— отправили в изгнание и там от некоторых, в том числе и от Либерия, добились желаемого. Афанасий скрылся в пустыне у монахов (356 г.), откуда и продолжал свою литературную борьбу с арианами. Конечно, заранее была обречена на неудачу попытка вождя омиусиан *Василия Анкирского* добиться вселенского собора и на нем договориться с никейцами.— Созвали два собора (359 г.) — в Римини и в Селевкии — и вынудили принять заранее составленное при дворе исповедание, потом утвержденное Константинопольским собором (360 г.). В нем признавалось «подобие по всему», но запрещалось впредь применять к взаимоотношению Сына и Отца термины «усия» (сущность) и «ипостась». Оно-то и стало основным исповеданием всех последующих арианских церквей. Его, правда, можно было толковать и в православном смысле. Но такое толкование должно было уже сочетаться с формальным отречением от Никейского Символа и с отказом от ясного и

точного, а не туманно-компромиссного выражения православной догмы.

Только со смертью Констанция (361 г.) избавилась Церковь, и то на короткое время, от властной опеки кесаря. Ненадолго вернувшийся в Александрию Афанасий (он вынужден был оставить ее в том же 362 г., чтобы только после нового изгнания и возвращения в 364 г., с 365 г. оставаться в ней до самой смерти) энергично принялся за восстановление ортодоксии. На Александрийском Соборе (362 г.) он наметил путь к примирению с омиусианами.— В ответ на обвинение их в троебожии они отвечали исповеданием веры в «истинно сущую и пребывающую Троицу» и в «одно Божество и одно Начало». Напротив, омоусиан подозревали они в савеллианстве. Но и омоусиане отвечали, что не думают, будто Сын «не сущностен» или Дух «не ипостасен»: они хотят своим «омоусиос» только выразить «тождество природы». Собор признал оба словоупотребления одинаково православными. Но этим молодому поколению никейцев — «великим каппадокийцам» — ставилась новая задача: необходимо было создать точную богословскую терминологию, дабы, по слову Илария, «не устранялось хорошо установленное (омиусиос) и не отвергалось худо понимаемое (омоусиос)». Вместе с тем всплывало само собой и предвосхищенное Афанасием усмотрение равенства Св. Духа первым двум Ипостасям. Прежде же всего надо было собрать рассеянные силы Православия, что приходилось делать в трудных условиях защиты его от нового арианского императора Валента и восстановления прерванной связи с Римом, справедливо вызывавшим на Востоке возмущение своими притязаниями на первенство. Все эти задачи пали тяжестью своей на плечи *св. Василия Великого* и им главным образом были приближены к разрешению.

См особ. труды *А. Спасского и Лебедева.* Постановления соборов.— Y. Mansi J. D. Sacrorum Consiliorum nova et amplissima collectio и Hahn Bibliothek der Sumbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 3 Aufl. Breslau, 1897. Для учения о Церкви в доникейский период см. S. Ignatii Antioch. Ep. ad Magn. 6, 1; ad Trall. 3, 1; 7, 2; ad Philad. 3, 2; ad Smyrn. 1, 1 и S. Irenaei Lugd. Adv. haereses 1, 10, 2; 3, 4, 1; 5, 20, 1. Для истории арианских споров первостепенным значением обладает св. *Афанасий В.,* особ. Orationes contra Arianos и Epistola de Synodis. Послание *Александра Александр.* см. у Migne т. 18. Ср. еще Theodoreti 1, 4, 46 сл.

О *Маркелле Анкирском* см. Th. Zahn Marcellus v. Ancyra, 1867 и Loofs Die Trinitatslechre Marcells v. Anc. в Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1902. В серии Гебгардта-Гарнака, где изданы фрагменты М., см. особ. fragm. 15—17; 42 сл.; 48; 54; 58—61; 74; 103; 114—117; 121; 129; а также соч. *Евсевия Кесарийского* Contra Marcellum.

Сочинения *Евсевия Кесарийского* изданы у Migne s. gr. 20—24 и в коллек-

ции Гебгардта-Гарнака. См. особ. Demonstr. evang. 1, 3—6, 9, 63; 2, 2 сл.; 3—10; De eccl. theol. 1, 8, 2; 1, 9, 3, 1, 12, 2, 1, 13, 1; 2, 21, 8; 3, 4; 6, 1; 3, 17, 1—4, 9; Theophan. 1, 47—63, 67, 3, 2 сл.; 2, 14 сл.; 2, 19 сл.; 2, 24—26; 2, 38; 2, 41 сл.; 2, 85; 3, 1; 3, 8 сл.; 3, 36; 3, 39; 3, 52; 3, 59—61; 5, 47—49.

Лучшее изложение *эвномианства* у *Несмелова*. Из источников важны S. Basilii Magni Adversus Eunomium и S. Gregorii Nysseni Contra Eunamium.

IX

Св. Афанасий Великий

1. «Рано напоенный Божественными правилами и уроками», Афанасий Великий лишь «недолго изучал светские науки: дабы и в них не казаться совершенно несведущим и не знающим почитаемого им за достойное презрения». Он «не терпел, чтобы благородные и богатые дарования души упражняемы были на предметах суетных» *(Григор. Бог.)*. И, глубоко изучив христианскую письменность, он никогда не стремился к систематическому построению; труды же его посвящены главным образом борьбе с арианами, восстановлению искажаемых ими фактов и уяснению неправильно толкуемых ими текстов. Тем не менее сами собой выделяются основные мотивы его богословствования, обнаруживая свою органически-системную связь.

Ясно и сильно раскрывает Афанасий (уже в раннем труде «Против язычников») идею *творения из ничего*, что было вместе с тем и уяснением принципиального различия между Богом и тварью. И только этим христианство резко отграничивалось от пантеистического гносиса и арианства. Новым и важным было не провозглашение создания из ничего (стр. 48 сл., 50, 66, 69 сл.), а ясное и яркое выражение этой идеи.— «Все сотворенное по сущности своей не имеет ничего общего со своим Творцом», ибо «какое сходство между тем, что из ничего, и Творцом, из ничего созидающим это?» «Бог есть Сущий и не сложен», т. е. один, бесконечен и совершенен, как «истинно сущее». «Природа же сотворенных вещей как происшедшая из ничего — нечто текучее, немощное, смертное», бессильное удержать себя в бытии и обреченное на небытие или погибание.

Отсюда очевидна ложность мысли о посредниках между Богом и миром, как о чем-то полутварном-полубожественном, и о Посреднике-Логосе в том смысле, в каком Его понимали ариане (стр. 89 сл., 67 сл.). Бездны между Богом и миром не заполнить и бесконечным числом посредников. И странно считать уничижаю-

щим *Творца* непосредственное творение Им всего. Нечестиво, далее, думать, будто Бог создал или породил Посредника ради нас (ср. стр. 77 — Мефодий). Ведь тогда не только не Бог Слово, но не Бог и сам Бог: Бог тогда Себе не довлеет, а обусловлен чем-то иным, ради чего действует. Созидающая и спасающая свое творение Всеблагость есть само абсолютно свободное, надмирное Божество.

Так Афанасий порывает с традицией «икономического» богословия (стр. 67 сл.). Поэтому оказывается недостаточным всякое умозаключение от мира к Богу, в частности же и «икономическое» учение о Троице. Афанасий очищает умозрения Оригена от икономических примесей, правда, довольствуясь лишь общими указаниями и предоставляя раскрытие «имманентного» Боговедения будущему. Впрочем, в существе своем оно уже дано у Оригена и у язычника Плотина (стр. 67 сл.). Образами поясняет Афанасий отношение Отца к Сыну как отношение мощи, силы или потенции (δύναμις) к осуществленности, действительности, «энергии».

«Сын — образ и сияние Отца, начертание и истина Его. Если есть свет, есть и образ — его сияние; если есть сущность (ипостась), есть и всецелое начертание ее; есть Отец — есть и Истина». «Раз была сущность (ипостась), тотчас же надлежало быть ее образу и начертанию... Когда же Отец не видел себя в Образе своем?» «Если именуют Сына вечным порождением Отца, то прекрасно так Его именуют, ибо сущность Отца не была когда-то недовершенною: такою, чтобы превзошло потом к ней нечто ей собственно не принадлежащее».

Утверждать, будто Бог когда-то был без Своего Слова, значит воображать «свет без луча» или «источник безводный и сухой».— «Такой источник уже не источник; не источник уже — из себя не источающий».

Афанасию важно утвердить единство Троицы и полную и равную Отчей Божественность Сына, который «инороден и иносущен сотворенному, но есть Сын собственной сущности Отца и Отцу соприроден». Острие его мысли направлено против субординацианства и троебожия. Он мало настаивал на различии Ипостасей. Но савеллианином он мог казаться лишь тем, кому недоступным оставалось существо Богоумозрения и для которых не писал Ориген.—

«Два по числу, ибо Отец есть Отец, а не Сын, и Сын есть Сын, а не Отец; однако сущность одна, ибо Рожденное не неподобно Родившему и является Образом Его, и все принадлежащее Отцу принадлежит и Сыну».

Как мыслить рождение Сына? —

«Кто дерзает на подобные изыскания, тот безумствует, речью желая высказать неизрекаемое, свойственное Божьей природе и ведомое только Богу и Сыну Его. Это — то же самое, что спрашивать: где Бог, почему Он Бог, каков Отец».

Во всяком случае, рождение не подобное человеческому, материальное разъятие, не истечение, но и не «рождение волею и

хотением» Отца, как думали ариане (и Ориген, стр. 69). Ибо воля Отца не предшествовала бытию Сына, кому Отец все передал и который Сам есть «живущая воля Отца, в ней же все соделалось». И «единая воля в Сыне из Отца, почему и отсюда усматривается, что Сын в Отце, и Отец в Сыне». Бог волит, любит, действует через Логоса и в Логосе. Логос же действует в Духе. Конкретная деятельность Сына есть и деятельность Духа. Поэтому «равночестен Отцу и Сыну Дух Святой», «посылаемый» и «даруемый» «от Отца через Сына» и «в Сыне».

В имманентном Богоучении Афанасия впервые с полной ясностью раскрывается Бог как Личность, не человеческая ограниченная личность, которую искали ариане, но личность абсолютная и тем самым обосновывающая всякое личное, индивидуальное бытие, личность как Божья Ипостась. Ибо отрицание «икономического» Богоучения нимало не отрицает того, что в нем есть ценного. Напротив, именно Афанасий открывает истинный смысл христианского учения о мире (космологии) и спасении (сотериологии) тем, что не Бога обосновывает и уясняет ими, а их уясняет и обосновывает Богом, абсолютно свободной и вечной Всеблагостью. И он возрождает исконную (стр. 45), но затуманенную теориями радость христианской жизни, жизни в сознании беспредельно и свободно изливающейся на мир Божьей Любви и свободы приемлющего Божество человека.— Все создано Отцом через Слово в Духе Святом.

«Мановением и силами начальствующего и владычествующего во вселенной Божьего и Отчего Слова вращается небо, движутся звезды, восходит солнце, кругообращается луна, озаряем воздух солнцем, согреваем эфир, веют ветры, горы подъемлют ввысь вершины свои, земля, неподвижною пребывая, плоды приносит, человек возникает, живет, умирает».

На всем лежит «некий отпечаток и подобие Образа Божьего»; и «являемая в нас мудрость» — «образ истинной Божьей Премудрости».

Но откуда же зло? — «Сначала не было зла, ибо и теперь нет его в святых, и для них оно вовсе не существует». Зло — «несущее» (стр. 71 сл., 66, 77). Ошибаются «некоторые из эллинов», полагая, будто «зло существует самостоятельно и само по себе». Ведь нет «нерожденного творца зла».— Нет ничего, кроме Бога и Его творения. Бог зла не творил, и сотворенное Им — благо. И «не от блага зло, не в нем и не чрез него; ибо не благо уже то, что обладает смешанною природою или сделалось причиною зла». Значит, созданный добрым, «человек стал потом сам против себя примышлять (ἐπινόειν) и воображать зло».

«Смежающий глаза, когда взошло солнце и все озаряет светом своим, вымышляет себе тьму, хотя тьмы и нет, и потому ходит, блуждая, словно во тьме, нередко падая, приближаясь к стремнинам. Он продолжает думать, что света нет, а есть

тьма; воображая, что смотрит глазами, ничего не видит ими. Так и душа человека, смежив око, коим может она созерцать Бога, умыслила себе зло и, на него обратив деятельность свою, не знает, что, воображая себя что-то делающею, ничего не делает. Она воображает не сущее; и уже не остается такою, какою сотворена, но становится такою, в какое состояние себя привела».

В связи с трехчастным делением человека на тленное тело, душу и дух, Афанасий исследует проблему зла и более конкретно.— Зло есть удаление от Бога и сосредоточение на самом себе как на тленном и плотском. Отвратившись от Бога, человек обратился к своей телесности. Он стал созерцать себя и впал в самовождение, взыскуя «тлен и тьму». Это было возможным, потому что «существо сотворенного как происшедшее из ничего само по себе — нечто текучее, изменчивое, смертное». Но Бог создал человека не на погибель, а для того, чобы он причаствовал Ему в полноте общения и ведения.

«Какая польза быть сотворенным и не знать Творца своего»? И «как люди могли быть словесными, не зная Слова Отчего, коим сотворены? Если бы не познавали они ничего, кроме земного, ничем бы не отличались они от бессловесных. И для чего создал их Бог, если не восхотел Он, чтобы они Его познали?»

Весь человек, все его духовно-душевно-телесное естество, должен был причаствовать Богу, быть с Ним неразрывно, т. е. *обожиться.* И «дабы вселенная не разрушилась и снова не разрешилась в небытие», Бог даровал человеку тем же Словом Своим общение с Собой — создал его «по образу и подобию Своему». Бог особым образом соединил со Словом человеческую душу, не просто согласовал их, но, можно сказать, срастворил, если только под срастворением не разуметь изменения Божьей Природы или превращения Ее в человеческую. Это — полное единство человека с Богом, но без нарушения их разносущности, и полная различность без нарушения единства. В отношении же к самому человеку Богопричастие его является согласованностью или гармонией его естества: властью духа над душой и души над телом (гл. V, стр. 56—60).

«Творец... сотворил» род человеческий по образу Своему... и чрез уподобление его Себе соделал его созерцающим и познающим Сущего, даровав ему мысль и ведение о Божьей вечности, дабы человек... никогда не удалял от себя представления о Боге и не отступал от сожития со святыми... Ни в чем не встречая препоны к Боговедению, человек в чистоте своей непрестанно созерцает Образ Отчий, Бога Слово, по образу коего сотворен, и повергается в изумление, когда уразумевает Отчее промышление обо всем чрез Слово, возносится мыслью выше чувственного... силою ума касается Божественного и умного на небесах. Когда ум человеческий не занят телесным и когда не примешивается к нему совне возбуждаемое внешним вожделение, но когда весь он горé и собран в самом себе, как было в начале, тогда, перейдя пределы чувственного и всего человеческого, царит он в горних и, взирая на Слово, видит в Нем Отца, услаждается в созерцании Его и обновляется в любви к Нему».

Но человек «остановился мыслью на не сущем и вообразил его», «совратясь с пути и став вне себя». Душа человеческая, «закрыв толпою многих телесных вожделений находящееся в ней своего рода зерцало, в коем и могла она видеть Отца», ослепла: «видит лишь чувственное». Созданный свободным, человек свободно «вознерадел», т. е. стал стремиться к ближайшему — «начал рассматривать себя самого и наслаждаться собою». Отвратившись от Единого, он «уклонился во многое и различное»; и «носится мыслью по многим вещам», кружась и шатаясь, словно пьяный, видя не видящий. Это и есть переход от бытия к небытию, тление, вызванное самим человеком «проклятие» смерти. Оно растет и множится.

«Повсюду были прелюбодейства и кражи; вся земля исполнилась убийствами и хищениями... Всякие злые дела совершались и каждым порознь и всеми сообща. Государства воевали с государствами; народы восставали на народы; вселенную раздирали мятежи и раздоры».

Зло укоренилось в людях, как привычка ко греху, как некоторое искажение природы; и смерть господствовала в мире (стр. 77 сл.).

Конечно, Бог мог снять с человека «проклятие» смерти». Но когда бы человек пал опять и, научившись уже преступать закон, пал еще ниже. И снова бы возникла потребность в прощении, и «продолжалась бы до бесконечности, а люди бы все оставались виновными, раболепствуя греху» (стр. 49 сл.).— Для спасения человечества необходима была справедливая «жертва» Праведника, «искупление греха» и «выкуп» (стр. 85). Эта жертва должна была стать и «разрешением смерти» (καταλύστς θανατοῦ), т. е. «прививкой» *человеческому* естеству истинной жизни (стр. 77 сл.). Человеческое естество должно было восстановиться в первозданное свое состояние и *даже в лучшее:* так, чтобы истинно, т. е. ненарушимо обожиться, чрез причастие (μετούσια, μετοχε, μεθέχις) Богу Слову, через Богоусыновление (hyiopoiesis).

Чтобы возможным стало обожение (theopoiesis, theopoiethenai), необходимо Боговоплощение. Слово должно быть не тварью, не полубогом, но самим единым истинным Богом, а Иисус Христос — самим Словом, «ословляющим» человеческую плоть. Он — совершенный человек, по человечеству, по плоти единосущный нам; и «приобщаясь телу Господа, все мы делаемся единым телом и в себе имеем Бога единого». Но Иисус Христос — и Бог, «Бог во плоти сущий», единосущие с коим «по сущности Божества» для нас невозможно. Он «соделался плотью, не обратившись в плоть, но так, что ради нас принял плоть и соделался человеком». Логос «пришел на обитание в Святую Деву Марию, а с Ним пришел Дух Святой; и в Духе создал и образовал Себе Логос тело». По сущности оно было нашим, человеческим телом, значит, и телом всякого человека; почему Логос «все боготворит и животворит»,

обитая во всех своих «сотелесниках», подобно обитанию Своему в Адаме (стр. 76). Но Иисус отличен от всякого из нас: в Нем Логос «вселился в одно из *подобных* нашему тел», стал *«братом* нашим по подобию тела». И в Иисусе Логос является не так, как во святых и пророках, в чем «не было ничего особенного», а — преимущественно и по-особому: так, что лишь через Иисуса Христа причастны мы Слову и «не Он созидается, но мы в Нем созидаемся». Тело Иисуса всецело и неотложно соединено со Словом. Оно

«не могло остаться мертвым, ибо соделалось храмом жизни. Поэтому, хотя и умерло оно, как смертное, оно силою обитающей в нем Жизни ожило».

Логос пронизал человеческое тело Иисуса, как огонь, охватывающий солому, которая стала несгораемой от того, что много в ней «каменного льна» (асбеста).

«Облекся Спаситель в тело, чтобы по привитии тела к жизни не оставалось оно долее в смерти, но, как облекшееся в бессмертие, по воскресении пребывало бессмертным».

И потому Богочеловек — «корень» и начаток нашего спасения и обожения, т. е. такого единства с Богом, какое только возможно без слияния сущностей. Будучи же основанием нашего Богобытия, Христос есть и основание нашего Боговедения, в Нем и через Него несомненного.

2. Афанасий своеобразно возрождает упование ранних христиан на близкое обожение мира (хилиазм) и раскрывает конкретный смысл того, что хотел сказать провозвестник монашества Климент (стр. 59 сл.). «Житие Антония» становится основоположной книгой христианского аскетизма, т. е. свободного преображения и благодатного обожения твари.— Антоний отрекается от всего, бежит от людей, даже от учеников.

Рыбы, долго оставаясь на земле, умирают. Так и монахи, задерживаясь и общаясь с вами, слабеют. Посему, как рыбе надлежит спешить в море, так и нам — в горы, дабы, промедлив у вас, не забыть о том, что внутри».

Антоний отрекается и от себя, «стыдится» есть и спать, не умащает своего тела елеем. Он бесстрастен. Насильно извлеченный из своего одиночества, он

«не был подавлен скорбью, не восхищался удовольствиями, не предался ни смеху, ни грусти; не смутился — увидав толпу, не обрадовался — когда все стали его приветствовать, но — пребыл равнодушным, ибо управлял им разум, и ничто не могло его вывести из обычного ему состояния природного».

Он возрос, ибо «рост наш — в удалении от чувственного и в приближении к самому Слову».

Аскеза не самоцель, а лишь путь к восстановлению гармонии и потому победа над злом мира. Антоний ищет брани с бесами, изгоняет их в «места безводные», изгоняет из самой пустыни. За

ним движется предводимое им воинство монахов; за ними — христиане, «нравами и жизнью добродетельною ополчающиеся на бесов и смеющиеся над вождем их диаволом». Даже «отрок младый, возлагая руку на пещеру аспидов, смеется над обольстителем Евы». И, совершенный аскет, Антоний печалуется о Церкви, вразумляет жестокосердых, умиляет обиженных, радует печальных, утишает гневных. На весь мир изливается благодать его чудотворных дарований, целения и прозрения. Препобеждается необходимость земного бытия. «Тело его не утучнело от недостатка движения, не иссохло от постов и борьбы с бесами». До глубокой старости — он умер 105 лет — сохранил он острое зрение, не потерял зубов: «только ослабели они в деснах от преклонных лет старца».

Творения св. Афанасия Великого изданы у Migne s. gr. т. 25—27. Главные тексты для § 1: Oratio contra gentes 1—8, 23, 26—35, 41—44; Contra Arianos orationes I, 9, 14, 19—22, 44, 58; II, 22, 25—30, 55—59, 61, 67 сл.; 78; III, 1—6, 12, 22, 30, 33 сл.; 52, 63—66; De incarn. Verbi 2—5, 9, 21, 41; De Trinitate et Spiritus. 18; Ad. mon. 2; De decretis Nycaenae syn. 51 сл.; Ep. ad Serapionem. 1, 20, 23, 28, 31; 4, 20; De sent. Dion. 10; Ad. Epict. 8; ad Adelph. 3 сл.; ad Afros, 11. Для § 2.— Vita Antonii, ос. 11, 49 сл.; 85; Ep. ad episc. Aeg. et Lyb. 2.

X

Учение о Троице и каппадокийцы

1. Афанасий Великий не дожил до торжества Православия, может быть, потому, что сам был живым его торжеством. Умирая (373 г.) он, вопреки раздиравшим Церковь схизмам, которые продолжались и после смерти Валента (378 г.), мог с надеждой смотреть на ближайшее будущее. Омиусианство усиливалось и приобретало все больше сторонников. И было уже ясно, что спор между омиусианами и омоусианами превращается в спор о словах: сам Афанасий чувствовал уверенность в том, что омиусиане в конце концов примут Никейский Символ. Вместе с тем выросло молодое поколение никейцев.

Галатия и Каппадокия во время борьбы за единосущие выдвинули видных ариан *(Астерия, Эвномия)*, *Маркелла* и *Фотина*, но и главу омиусиан — *Василия Анкирского*. Здесь сохранились и знаменитые школы (стр. 89, 74, 124) и память о *св. Григории Чудотворце*. *Евстафий Севастийский* насадил здесь монашество; и

его дело продолжил ученик его *Василий Великий. Св. Василий* и брат его *св. Григорий Нисский* родились в старой христианской семье в Неокесарии, сохранившей память о гонениях Диоклитиана и о св. Григории. Их друг *св. Григорий Назианзский,* или *Богослов,* был сыном назианзского епископа. Они учились в Кесарии, в Константинополе, где во второй половине IV в. *Темиотий* комментировал Аристотеля и Платона, в Афинах, где уже подготовлялся падающий на IV в. последний расцвет новоплатонизма. Все они изучали *Оригена* и являлись горячими, хотя и не слепыми, поклонниками великого александрийца. Василий и Григорий Богослов составили даже из его трудов хрестоматию под названием «Оригеново Добротолюбие» (Ὠριγένους Φιλοκαλία)[43]. Но они сумели оценить и *Плотина,* которым уверенно и безбоязненно пользовались; знали, конечно, и учеников его: *Порфиря* (ум. ок. 300 г.), *Амелия* (ок. 250), *Ямвлиха* (ум. ок. 350 г.): близкий к ним в учении о Троице, но еретичествующий в Христологии *Аполлинарий Леодикийский* написал подробное опровержение трактата Порфирия против христиан. К «каппадокийцам» же следует причислить и *Амфилохия Иконийского* (с 373 г.), друга Василия. С глубоким и разносторонним образованием «каппадокийцы» сочетали тяготение к монашеству. Св. Василий посетил славных отшельников Египта, Сирии и Мессопотамии, виделся позже (ок. 370 г.) со св. *Ефремом Сирином* и оставил монашескую жизнь лишь для того, чтобы выступить на защиту Православия (360 г.) и был посвященным в епископы (370 г.). Он является одним из основоположников восточного монашества, живущего и доныне по его «уставу».

Василий Великий (329—379 гг.) счастливо соединял в себе богословское образование с ясным пониманием практической жизни и большим политическим и дипломатическим талантом. Он был надеждой стареющего Афанасия и — по смерти его — душой и умом новоникейского движения, цели которого отчетливо себе представлял (стр. 100 сл.).— Необходимым было новое провозглашение того же Никейского Символа, ибо только так могла восторжествовать истина Соборной Церкви. Недоумения же омиусиан надлежало рассеять не путем его изменения, а путем выработки точной богословской терминологии, которой еще не было у Афанасия и старших никейцев. Новое догматическое определение казалось настоятельным только в вопросе о Св. Духе, о чем писал и Афанасий. Св. Василий дал ясное и точное решение основных догматических проблем, которое отлил в чеканные формы св. *Григорий Богослов* и философски углубил св. *Григорий Нисский.* Василий же, по преимуществу все-таки человек дела, смягчил острые отношения Востока с Западом и подготовил внешний успех Православия на Втором Вселенском Константинопольском

Соборе (381 г.), которого ему увидеть уже не привелось. Здесь окончательно был провозглашен Никейский Символ; в который были включены определения о Духе Святом, о «единой, святой, соборной и апостольской Церкви», о воскресении тел и вечности Царства Христова (против Маркелла, стр. 94 сл.) и внесены редакционные поправки (существенно опущение слов: «т. е. из сущности Отца», стр. 91).

2. Уже *Аполлинарий Лаодикийский*[44] (ок. 305—310—392 гг.), один из самых ученых и крупных богословов своего времени, приблизился к более глубокому и точному пониманию учения о Троице, устраняя и савеллианство и троебожие.— Единосущие, рассуждал он, не требует непременно полного конкретного единства единосущных, пребывания их «в одном очерчении». Так, по сущности своей все люди — «одно и то же», и тем не менее все они различны. Но единство людей — вовсе не единство какого-то общего материального субстрата и не общее родовое (в логическом смысле) единство. Ведь мы все единосущны с Адамом, хотя он — «Богосозданный» а мы — «человекородны» и хотя мы не происходим от одной общей материи. Тем непостижимее Божье Триединство.

«Разумеется, Отец — всецело начало, а Сын — от начала. Но ни в коем случае Сын не есть отделение первичного во вторичное, как бывает в вещах материальных; и свойственность Отца не выделяется в свойственность Сына, а свойственность Сына происходит от свойственности Отца».

Мысля их взаимоотношение, надо мыслить «тождественное инаково, а инаковое так же».

«Соединенно с инаковостью надо мыслить первое тождество и это же тождество называть и вторым и третьим. Ибо то, что есть Отец, первично, Сын — есть вторично, а Дух Святой — третично. С другой стороны, то, что Дух — первично, Сын — вторично и Отец,— третично. Дабы сильнее выразить неизреченное — Отец есть Отчески Сын, Сын же — Сыновне Отец. И так же надлежит мудрствовать о Духе, поскольку Троица — Единый Бог».

Но ведь это лишь даже не новое описание Божественной Тайны, а указание на нее. Найти же нужно было не выражение невыразимого, но точно знаменующие его слова. Они были произнесены в начале 60-х гг. IV в. («Памятка Василия и Георгия и приверженцев их»). Они были сказаны и ученейшим богословом слепым старцем *Дидимом* (ок. 310—395 гг.), которого, верного, но умеренного оригениста, поставил Афанасий Великий во главе катехитической школы.— Для обозначения Божественного единства выдвигалось слово «сущность» (усия, οὐσία); для обозначения отличности или «особой свойственности» (ἰδιότης) — слово «ипостась» (ὑπόστασις). Дидим учил о «нераздельной» «святой и единосущной Троице». Она, говорил он, «единая Божественность» и «тождество природы» (ταυτότης φύσεως). «Безначально

и по природе» единосущные Отцу, Сын и Дух происходят от Него, первый «рождением», второй «исхождением». При этом вечное, но всегда и законченное происхождение совершается не из сущности Отца, а из «ипостаси» Его. Однако ипостасное бытие не нарушает единства усии, ибо Отец рождает «в природе», в единице или «энаде сущности» (ср. стр. 92).

В обычном словоупотреблении «усия» и «ипостась» обозначали одно и то же; и латыняне долго еще, к великому смущению восточных, переводили их одним словом «substantia», «subsistentia». Однако «усия» все-таки не то же самое, что «ипостась»: На их различие можно найти указания уже у *Оригена* и *Платина*.— Усия (οὐσία, глаг. εἶναι=быть) есть «бытие», «бытийность», «существование», «сущность» (essentia от esse=быть; ср. слав. «сый», «сущий») чего-либо. Ипостась — определенное бытие, «подстоящее» или «подлежащее» определенного (мы бы сказали — «сердцевина» или «нутро»), «суть» вещи, то, что делает ее «этовостью» (по-лат.— substantia, subsistentia). Но «усия» как бытийность, или сущность, всегда есть и некоторое определенное бытие, а потому и «суть», или «ипостась»; «суть» же, или «ипостась», всегда существует, т. е. является и «сущностью», или «усией». Пользуясь современными понятиями, можно сравнить «ипостась» с «индивидуальностью», с конкретной сознающей себя личностью; но мы должны при этом — чтобы вообще что-нибудь понять — допустить и полную реальность «сущности», общей многим личностям, хотя и не находящейся вне их. На Западе давно говорили «лицо», «persona»; да и восточные этого слова (πρόσωπον) не боялись. Однако оно хуже выражало догму и могло иметь лишь вспомогательное значение.— Первоначальный смысл слова «лицо», или «persona», равнозначен «личине», или «маске» (πρόσωπον — προσω — πεῖον). Таким образом невольно возникала склонность понимать «ипостаси», или «лица», Пресв. Троицы как что-то внешнее, словно надеваемое на единую «сущность», но не проникающее в глубь ее. А надо было подчеркнуть именно существенность тройства (ср. стр. 100 сл., 83).

С точки зрения этой новой, окончательно введенной каппадокийцами терминологии осмысляется вся борьба за Никейский Символ.— Ариане отрицали самое проблему. Омоусиане или никейцы особенно настаивали на единой сущности, не отрицая троичности ипостасей, но не умея их назвать и часто о ней забывая. Богословы, в конце концов пришедшие к омиусианству, настаивали на троичности ипостасей, но не находили слова для единой «сущности». В самом Символе «усия» имела два смысла: в «рожденный от сущности», обозначая ипостась, в «омоусиос»— сущность.

3. Василий Великий *пояснил* догму Троицы указанием на

различие между «общим» (κοινόν), которое для него во всем было вполне реальным, и «собственным», «свойственным» (ἴδιον, ἰδιότης) или конкретно-индивидуальным (ср. учение о Христе как Втором Адаме, у Иринея, Мефодия и Афанасия). Так, имя «человек» означает общую природу и потому всякого человека и всех людей, а не одного какого-нибудь человека: не Петра, Иоанна или Иакова. И сама «общность» имени принуждает нас к подразделениям, т. е. *требует* «частных», или «собственных», имен, благодаря которым мы познаем Петра, Иакова, Иоанна. Напротив, «собственные» имена, давая понятия об отдельных людях и не относясь к общей их природе, вызывают в нас потребность понять «общее» или «сущность» Петра, Иоанна и т. д., т. е.— потребность в «общем» имени. Так и

«ипостась не есть понятие сущности, неопределенное и в силу общности означаемого ни на чем не останавливающееся. Ипостась видимыми, отличительными свойствами изображает и очерчивает в любом предмете общее и неопределенное»,

т. е. усию. Ипостась есть «свое» или «собственное», «свойственность по природе» или «по одному», ознаменование-знак (σημεῖον) или «примета» (γνώρισμα).

«Говорим, что един Бог, устроитель всего, хотя и узревается Он в трех Лицах, или Ипостасях». И «сущность» Божия не четвертое лицо и не нечто четвертое безличное: «природа у трех одна» *(Григорий Богослов)*. «Отец — начало и причина Сына и Духа, однако природа Отца, Сына и Духа одна и та же и есть Божество Единое». И «Отец» — имя не сущности и не энергии, а *отношения,* каковое Отец имеет к Сыну и Сын к Отцу». Можно сказать, что Отец первее и «больше» Сына; но это не будет субординацианством, ибо Отец «больше по причинности», ипостасно, «по природе» же, или «сущности», Сын Ему равен, даже тождествен с Ним.

Ипостасное бытие есть бытие самостоятельное, разумное, всецелое, «сущностное», «свободное, самодвижное и действенное». И Сын и Дух не отделимы от Отца, в коем Они; но Они не Божья сущность как таковая, а «состояния» (σχέσεις), или, лучше, *«образы существования»* (τροποὶ ὑπάρχεως), ее, чем не исключается Их самостоятельность. Можно пояснить это аналогией.— Во время дыхания мы вовлекаем в себя воздух, и он потом делается звуком голоса, в себе самом обнаруживающим силу слова. Так есть дыхание или Дух в Боге. Только дыхание ничего извне не вовлекает. Оно не что-то несамостоятельное или «безыпостасное»; но нечто «сущностно существующее», некая «сущностная сила, созерцаемая в собственной своей ипостаси». И таково же Слово Божье.

«Все Три — едино, Единица в Троице покланяемая и Троица в Единице возглавляемая, вся достопокланяемая, вся царственная, единопрестольная, разночестная, премирная и превысшая времени, несозданная, невидимая, непостижимая».

Все Три соравны и тождественны во всем, кроме Своих Ипостасей *(Григ. Бог.)*. Надо ничего не понимать, чтобы говорить, будто каппадокийцы, приняв термин «омоусиос» толковали его в смысле «омиусиос» и даже отошли от Афанасьева богословия к троебожию. Когда ариане стали их в этом обвинять и предлагали посчитать Ипостаси, *Василий Великий* им отвечал: — Счислять Ипостаси можно; но надлежит «числить Их благочестиво», т. е., во-первых, так, чтобы мыслить при этом одного Бога, а во-вторых, так, чтобы понимать отношение между Богом и числом. Разве применимо число к самому Единству? — Бог есть «монада и энада», простая и безграничная сущность, число же относится к области вещественного и ограниченного.

«Божество едино. И единство это по самому смыслу сущности представляется так, что существует различие по числу, но в основании Божества единство созерцаемо».

Каппадокийцы основываются на богатом Богоумозрении прошлого, в частности на Оригене и Плотине. Они развивают, дополняют, точнее выражают уже сказанное. Так, *Григорий Богослов* безбоязненно повторяет Плотина:

«Монада, от начала подвигшаяся в диаду, остановилась в триаде».— «Совершенная Троица из трех Совершенных. Ибо Монада подвигнулась вследствие совершенства: дабы не быть скудною и не разлиться до бесконечности, так как первое явило бы несообщительность, второе — беспорядок».

В самом деле, Бог уже не благ и не преизобилует, если остается в самозамкнутом единстве, ибо Благо по природе Своей самоисточается. Но если бы Благо самоисточалось до бесконечности, получилась бы бесконечность дурная, «беспорядок». Божественная множественность как выражение Божественной Благости должна быть стройной и самодовлеющей. Двоица же уже не единица, но еще и не множественность. Она — начало множественности. Троица — полнота и завершенность множества, принцип и совершенство его.

Но, именуя Бога Всеблагим и Благостью, поясняя Троичность, каппадокийцы ведут борьбу с идеей необходимого или непроизвольного троичного самораскрытия, характерного для гностических и новоплатоновских умозрений. По словам того же *Григория Богослова,* неточно называть рождение Сына «преизлиянием Благости». Это невольно вызывает мысль о каком-то материальном истечении (стр. 68); этим уже отрицается Божья свобода. Но там, где есть полнота свободного самоопределения, непременно есть и полнота личного бытия. Представляя себе это личное бытие Бога по аналогии с ограниченно-личным бытием человека, мы неизбежно впадаем в противоречие с идеей Божьей бесконечности. Мы вынуждены либо ссылаться на Божью непостижимость (Филон, Климент Алекс., Плотин), либо признавать Бога огра-

ниченным (Ориген, стр. 66). Конечно, Божество остается непостижимым и для каппадокийцев, на чем особенно настаивал Григорий Нисский:

«Даже долго в молчании возвышенном философствовавший едва-едва установит понятие о том, что такое истинно Сущее, по самой природе своей имеющее бытие, и что такое не сущее (me on), имеющее бытие лишь по видимости, ибо не может оно осуществлять свою природу само по себе. И думается мне, познал тогда великий Моисей, Богоявлением наученный, что из всего объемлемого чувством и мыслью созерцаемого нет ничего существующего, как Сущее, кроме превышающей все Сущности и Причины всяческого, от нее же все зависит».—

Однако для каппадокийцев, отметающих «икономический» метод в применении к «Единоначальной Троице», Она — непостижимо, но непротиворечиво мыслимая полнота личного бытия. Ведь если всякая Ипостась не есть две другие и этим определена, Она не ограничена, ибо является той же самой единой и всей Божьей Сущностью. Этим в Боге показано абсолютное начало всякой свободной личности и обоснованы индивидуально-личное бытие и индивидуально-личное обожение, совершающееся через Иисуса Христа, личность которого и есть ипостась Логоса (см. ниже; ср. стр. 75 сл., 76, 78, 106).

4. С самого начала борьба за единосущие встал вопрос о Третьей Ипостаси. Афанасий Великий переносил понятие «единосущия» и на Духа Святого, равняя Его по Божественности с Отцом и связуя с Логосом. Напротив, ариане, даже умеренные, считали Духа Святого тварью. «Все,— говорили они,— или нерождено, или рождено, или сотворено. Дух не первое и не второе; следовательно, Он — третье». Он по сущности и силе ниже Отца и Сына как орудие Сына и как ниспосылаемый, хотя и выше прочих тварей: «Дух ни раб, ни Господь, но свободен». Так появились «духоборцы», или «пневматомахи», называемые также «полуарианами» и по имени еп. Константинопольского *Македония* (ум. в 360 г.), который от ариан перешел к омиусианам,— «македонианами», хотя сам Македоний о Духе Святом, по-видимому, не высказывался. Борьба с духоборцами была тем труднее и требовала тем большей осмотрительности, что учение о Духе Святом оставалось нераскрытым. Каппадокийцы могли восполнять прямые указания Писания и необходимые выводы из их учения о Троице, собственно говоря, лишь тем, что писали «не вполне здраво мысливший о Духе Святом» *Ориген* (Василий) и язычник *Плотин,* в данном вопросе еще менее авторитетный.

Плотин считал «третьим Божественным» «Мировую Душу» (Ψυχή, не Дух, Πνεῦμα). Она, по Плотину, соделала и устроила вселенную,

«установлена во всем, и как бы втекла, и влилась извне, отовсюду вникла, и воссияла, и существует. Так, лучи солнца, освещая, заставляют сиять темное облако, даруя ему златовидность. Так и Душа, войдя в тело неба, дала жизнь, дала бес-

смертие, воздвигла лежавшее. И то, что раньше было телом мертвым, землею и водой, богам ненавистным, то стало блаженным, подвигнутое разумною деятельною силою в вечное движение».

Но при всем своем натурализме Плотин отделяет «Душу» от мира, считая ее «образом» или «словом» (логосом) Ума (Νοῦς), его «ипостасью» и «энергией». Ум — ее отец; и она, многовидная и многообразная в проявлениях своих, внутренне едина.

Ориген сближается с Плотином тем, что ставит Духа Святого ниже Сына. Но Ориген не отождествляет Духа с Мировой Душой и не считает Его посредником между Логосом и миром. Напротив, он даже ограничивает сферу деятельности Духа в пределах сферы Логоса: Дух *освящает*, и к Нему восходит всякая святость.

Уже в одном трактате IV в. о Духе Святом (трактат этот ошибочно приписывается св. Василию и присоединен к его труду «Против Эвномия»)[45] мы находим попытку развить христианское учение о Третьей Ипастаси, сочетая идеи Оригена с идеями Плотина. Сам *Василий* намечает основы догмы в своем трактате, направленном к *Амфилохию Иконийскому* (376 г.).

Дух Святой трудно постижим для человека.—

«Человек плотский... погряз в плотском мудровании, словно в тине, и не в силах воззреть на свет духовный», а дух — «нечто бесплотное, вполне невещественное и несложное». Дух Святой — «умный свет» и «податель жизни», «распределитель дарований по достоинству каждого». «К Духу Святому обращено все нуждающееся в освящении. Его взыскует все живущее добродетельно, словно орошаемое и вспомоществуемое Его вдохновением, дабы достичь свойственной себе и природной цели. Он усовершает других... свет умный, дающий в искании истины всякой умной силе как бы некую очевидность... Он весь присутствует в каждом и весь повсюду... всем достаточно изливает всецелую благодать, коею услаждаются причащающиеся ея».

Дух Святой усовершает и одухотворяет плотское.

«Блестящие и прозрачные тела, когда падает на них луч света, становятся и сами светящимися и отбрасывают от себя новый луч... Так и души духоносные становятся, будучи озаряемы Духом, духовными и на других изливают благодать. Отсюда — предуведение будущего... постижение сокровенного... небесное жительство... нескончаемое веселье, пребывание в Боге, Богоуподобление и — крайний предел взыскуемого — обожение».

Нетрудно усмотреть связь всего этого с идеалами и стремлениями христианского александрийского гносиса (гл. V) и монашества (гл. IX, 2; стр. 109). И получают глубокий смысл слова *Григория Богослова*, постепенностью Богооткровения объясняющего, почему многим Дух Святой кажется «чуждым и незнаемым по Писанию Богом».— Ветхий Завет ясно говорит об Отце, но не вполне ясно о Сыне; Новый открыл Сына, но только указал на Божественность Духа; и лишь ныне, пребывая с нами, Он дарует нам более ясное понятие о Себе. Нельзя сразу слабыми очами воззреть на Божье сияние: надо их сначала к нему приучить. Но именно аскеза в том смысле, в каком понимали ее Климент,

Ориген, Мефодий и Афанасий, очищает и укрепляет духовные очи — в этом ее цель. Христианское монашество как высшая ступень христианской жизни делает возможным и конкретно-понятным учение о Духе Святом, о Духе, преображающем уже и земную жизнь, не спасающем от мира, как у гностиков, но спасающем мир.

«Услышав слово «Дух»,— продолжает св. *Василий,*— невозможно воображать мыслью природу ограниченную, изменчивую и переиначиваемую, вообще — подобную твари,— но, мыслью простираясь к горнему, необходимо представлять себе сущность умную, бесконечную по силе, беспредельную по великости, не измеряемую временами или веками, не оскудевающую в благах своих». Дух, дарующий «неослабность, неизменность и неколебимую водруженность во благе», «усовершает других, но сам ни в чем не нуждается. Он живет без обновления, но, жизни податель... сразу полн, в себе водружен и везде». Он «благ по природе, как благ Отец и Сын, тварь же в избрании благого лишь причастна Благости. Дух ведает глубины Божьи, тварь же только чрез Духа приемлет откровения тайн».

Дух Святой как истинное Божественное духовное бытие совершенен, прост и неделим, хотя и бесконечно многообразен в Своих действиях.

«Солнечное сияние озаряет землю и море и срастворяется с воздухом, но услаждающийся им услаждается, словно один. Так и Дух пребывает в каждом, словно присущий ему одному, и всем достаточно изливает всецелую благодать, коею услаждаются причастники в меру восприимчивости своей, не в меру для Духа возможного».

Ведь даже силы небесные, святые Духом Святым, «обладают определенной мерой святости соответственно превосходству одной пред другою».

Так в порядке икономическом и во всяком случае в связи со всей полнотой жизненных проблем уясняется учение о Духе Святом. Но оно принципиально отлично от гностической односторонней пневматологии.— Даже в икономии Дух немыслим без Отца и Сына, т. е. *не* Божественно отрицающее душевность и телесность, «чистое», на самом же деле мнимое, духовное бытие.

«Во всяком действовании Дух соединен и неразделен с Отцом и Сыном. Вместе с Богом, производящим разделение действований, и с Господом, производящим разделение служений, сопребывает Дух Святой, полновластно домостроительствующий в раздаянии дарований по достоинству каждого».

Отец — «источник и виновник благ», Сын посылает их, Дух раздает. Отец — причина творения, Сын — причина зиждительная, Дух — усовершающая. Посему «путь Боговедения — от единого Духа через единого Сына к единому Отцу». Двигаясь по этому пути, мы можем приблизиться уже не к икономическому, а имманентному постижению Божественности и ипостасности Духа. На это указывает Григорий Богослов.—

«Не достает чего-то Божеству, если нет в Нем Святого. А как иметь Святое, не имея Духа? Если же есть иная святость, кроме Духа,— пусть скажут: *что* должно под нею разуметь. А если это та самая святость, то может ли она не быть безначальной? Или лучше для Бога быть когда-то несовершенным и без Духа?»

Основываясь на одном из разночтений Евангелия от Луки, где вместо слов Молитвы Господней: «да приидет Царствие Твое», читалось: «два приидет Дух Твой Святой на нас и очистит нас», *Григорий Нисский* называл Духа «Царством» (βασιλεία). Дух — Царственное Величие Отца, всегда присущее Ему и венчающее, «помазующее» рождаемого Отцом Сына.—

«Вечно славен Отец, сущий прежде веков; слава же Отца — предвечный Сын; равно и слава Сына — Дух Христов». «Сын прославляем Духом, Сыном прославляем Отец; наоборот — Сын получает славу от Отца, и Единородный делается славою Духа; ибо — в чем прославляется Сын, как не в величии Духа?»

Дух, несомненно, связан с Ипостасью Отца. Но, в отличие от Сына, Он «не единородно от Него существует и является *чрез* Его Сына»: «исходит» от Отца, но «сияет», является, живет, действует чрез Сына (δία τοῦ ὑιῶῦ, per Filium). И это Божественное «чрез» (у *Василия* и *Григория Нисского*) абсолютно, или Божественно, обосновывает неразрывную связь Духа с Логосом и в порядке икономии не спасение духа, а Богочеловечество*.

Итак, не следует разделять Божество ни имманетно, ни икономически, настаивают Василий и Григорий Нисский:

«Представляй Троих — повелевающего Господа, сознающее Слово и утверждающего Духа,— но так, чтобы всех мыслить совершенными и едиными». «Освящает, и животворит, и утешает, и все подобное этому делает и Отец, и Сын, и Дух Святой одинаково», ибо «не различенно по числу Ипостасей действует Святая Троица, но соделавается некое единое благой воли движение и устроение, из Отца чрез Сына к Духу исходящее».

И если икономически восходим мы к умозрению о Троице, не в икономии его основание, и не икономически надлежит Ее означить.—

«Лучше отступиться от всех образов и теней, обманчивых и далеко не достигающих до Истины, а держаться более благочестивого образа мыслей и остановиться на немногих речениях».

---

* Мнение (не догмат, а «θεολογούμενον» восточных отцов об исхождении Духа Св. «через Сына», не следует смешивать с западной *прибавкой* к Символу Веры (к словам: «иже от Отца исходящего») слов «и от Сына» (Filioque). «Чрез» (— διά, per) никак не может значить «и» (καί, et,— que). По существу же, «Filioque» является смешением исхождения от «ипостаси» (единосущия) с исхождением от «усии», что нелепо (стр. 92, 109 сл., 112 сл.) и должно возвращать к арианству (к несторианству). То, что «Filioque» противопоставляется именно арианам, свидетельствует о недостаточном богословском развитии Запада. Появляется оно у *Тертуллиана,* потом у *Августина,* затем в Испании и Галлии, одновременно с западным адоптианством. В IX в. оно проникает в Символ. На Востоке «Filioque» встречается лишь у св. *Епифания Кипрского* (Ancoratus, 374 г., 7, 75 и «Adversus haereses. Panarium», 374—377 гг., 62, 4).

Так подводит Григорий Нисский итог умозрению о Троице. А в этом случае мы приходим к трем имманентным свойствам, коими только и различаются Ипостаси: к «нерожденности» (ἀγεννέστα) как «свойственному для Отца», «рождению» (γέννεσις) — для Сына, «изведению»-«исхождению» (ἔκπεμπσις-ἐκπόρευσις) — для Духа. Дальнейшее невозможно, ибо не человеку судить о «неизглаголемой и неизъяснимой природе», «никаким именем не объемлемой».

5. Учением о Троице завершается первый период в развитии Православной догмы *и* видимо соборный (по *существу* развитие ее всегда соборно, стр. 86 сл., ср. Введение). Не случайно в нем впервые соборно утверждается и догма о Церкви (стр. 109 сл.). Ведь Церковь и есть животворимое и усовершаемое Духом Святым Тело Христово (ср. стр. 43 сл., 77). Не случайно также в конце этого периода ставится *(Аполлинарием Лаодикийским,* гл XII) вопрос о человечестве Иисуса Христа. Ведь оно и есть Церковь. Мы не могли с достаточной полнотой показать, но считаем необходимым еще раз подчеркнуть органическую связь догматического развития с развитием всей полноты церковной: и христианской жизни и христианской деятельности. Без христианского монашества невозможно было раскрытие учения о Св. Духе и о Пресвятой Троице. И сжатые догматические определения Никео-Цареградского Символа (381 г.) были живы, раскрывались и оправдывались во всей *христианской* жизни. Она питалась ими. Она пронизывалась ими, хотя для большинства и не на пути напряженных богословских изысканий, а на пути деятельности и культа. Великий *Василий,* «небоизъяснитель» и один из трех «вселенских великих учителей», или «трех иерархов» (вместе с Григорием Богословом и Иоанном Златоустом, 344—407 гг.), придал окончательный вид Православной литургии, тайнодействиями и песнопениями своими выражающей полноту догматических сокровищ Церкви. «Литургическое богословие стало рядом с богословием догматическим, непрерывно вникая в души молящихся. С другой стороны, св. *Иоанн Златоуст,* богословски осмыслил и раскрыл полноту христианской жизни.

Собственно догматическое богословие по-прежнему оставалось уделом немногих. Как церковное, оно сосредоточивалось около основных проблем — около «Богословия» и «Христологии» — и не являлось полным выражением системы христианских взглядов. Церковная догма по самому существу своему не философская система, не общеобязательная детально разработанная теория. Она только очерчивает и указывает основные истины и пути, призывая всякого к индивидуальному построению в ее сфере. Такое построение в свое время наметил Ириней и попытался дать Ориген. Его снова наметил Афанасий Великий, за которым на

смену Оригену из среды каппадокийцев выходит св. *Григорий Нисский.*

П. Виноградов. Догматическое учение Григория Богослова. Казнь, 1889; K. Holl Amphilochius von Ikonium in selnem Verhaltnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen, 1904; J. Lelpoldt Dudymus der Blinde. Сочинения *Василия В.*— Migne 29—30, *Григория Богослова.*— Migne 35—38. Русск. переводы в «Трудах Московской Духовной Академии». Отмечаем *Василия В.* Epist. 6, 9, 3; 38; 2, 3; 69, 2; 159, 2; 286, 6; *Григория В.* Otat. 20, 8, 26, 16; 30, 9, 31; Plotini Enn. V. 1, 2, 3.

XI

Св. Григорий Нисский

1. *Григорий еп. Нисский* (331—394 гг.), «высокий ученостью всеобъемлющей, не только нашей, но и той, которая некогда была нашей»,— наиболее оригенствующий и наиболее смелый — до граней ереси — богослов и метафизик IV в. Но исходит он из глубокого убеждения в

«бесчадности внешней науки», которая «все время томится муками рождения и никогда не разрешается живым младенцем». «Не все ли дети ея выкинуты недоношенными прежде, чем явились на свет Боговедения?»

Это и понятно.— Последние основания знания, «догмы истины», умом не вместимы, ибо они суть «догмы Божественные и таинственные». Они приемлемы лишь *верой,* а *потому* являются не только теоретическими положениями, но и «заповедями», т. е. нравственными предписаниями.

«Благодать Спасителя нашего даровала любовь приемлющим познание истины, как врачество душам. Оно разрушает чарующее человека обольщение, угашает бесчестное мудрование плоти, когда приявшая единение душа светом истины путеводима к Богу и собственному спасению».

Но если бесплодно и опасно знание ради знания, не достаточно и одного соблюдения заповедей.— Христианин *обязан* исследовать веру: иначе он обнаруживает «недостаток благочестия» и согрешает. Только исследование это не должно вырождаться в пустую, внешнюю диалектику, в «Аристотелево злохудожество», но исходить из несомненного содержания веры. Истинность же его обоснована Свящ. Писанием, а истинность понимания и толкования Писания покоится на «дошедшем к нам от отцов предании, как на некотором наследстве, которое передаваемо преемственно от апостолов чрез последующих святых». Поскольку это Предание полу-

чает точное словесное выражение, оно связано с «общими соборами». И тогда уже «величайшею хулою и нечестием» является «даже малое извращение переданных слов»; «сокращения, изменения, прибавки» (ср. стр. 64 сл., 48).

Основной и несомненной истиной представляется бытие Высшего Существа. Это даже не истина, а непосредственно переживаемый факт (ср. стр. 113 сл.). Разумеется, для Боговедения необходима «чистота сердца». Растление души, отказ от деятельности ума или безумие ведут к сомнениям и даже к отрицанию самоочевидного. Зато в чистом сердце и при созерцании внешнего мира «оглашается Премудрое и Художническое слово».— Мы видим, как все текучее, изменчивое, начальное и зависимое существует лишь силой Неизменного и Безначального, ни в чем уже не нуждающегося. За согласованным многообразием, красотой и целесообразностью космоса прозреваем мы «художественную и премудрую Силу Божию», «премудро содержащего в руке Своей мир Творца». И суть дела тут не в умозаключениях (впрочем, если бы кто-нибудь стал объяснять целесообразность случайностью, он бы уподобился тому, кто считает человека машиной без души и забывает, что сама машина уже предполагает человека). Существо — в «оглашаемом в сердце Слове». И это же Слово руководит всяким Богоумозрением и его обосновывает (ср. стр. 52 сл., 105 сл., 106 сл.).

Оно прежде всего приводит (ср. стр. 58) к постижению Бога, как Существа Совершеннейшего. Совершенное же, будучи источником всего, самодовлеет в полноте Своей и несложно, а просто и едино. Но не следует, подобно *Эвномию* (стр. 98 сл.), думать, будто возможно познать сущность Бога всяческих.— Мы знаем, что Он *есть,* но не знаем, что Он такое. И это связано с ограниченностью человеческого знания.

Областью обычного человеческого, «чувственного знания» является вещное, «низшая природа». Применительно к этой сфере вырабатываются все наши понятия и слова; и здесь мы стоим на твердой почве, хотя и не следует предаваться самообольщению: даже «подлежащая нашим чувствам низшая природа превышает меру человеческого ведения». Предметом нашего «умного знания» является бытие нечувственное, духовное, идеальное. И понятно, что здесь наши выработанные в низшей сфере и для низшей сферы понятия и слова обнаруживают свою непригодность. Они становятся применимыми лишь условно и ограничительно. Мы воспринимаем духовное, но оно, неуловимое для наших понятий, постоянно от нас ускользает и предстает познающему уму лишь обрывочно. Мы хотим закрепить постигаемое понятием; но понятие оказывается лишь приблизительным знаком.

Что же после всего этого можно сказать о познании нами

Божьей Природы? — Она «привышает всякое постигающее разумение; и понятие, о Ней слагаемое,— лишь подобие взыскуемого». Как ограниченный человеческий ум может *своим* словом, понятием или мыслью объять, т. е. измерить Безмерного? Как изречет или возгласит Неизрекаемого и Невозгласимого? Сущность Божия выше всякого имени; и ее можно чтить только благоговейным молчанием. Именно в силу невыразимости Бога мы и называем Его многими «именами». Произнося же их, мы или указываем тем на неприменимость к Богу наших понятий («бесконечный», «нерожденный» и т. п.), или определяем не самое сущность Божию, но отношение к Богу твари («Творец», «Совершенный», даже «Бог», слово производимое Григорием от глагола «видеть», «Θεός — «θεάσθαι»).

Не бесплодно ли тогда это нагромождение имен Божьих? — Нет, ибо как-то мы Бога постигаем, и даже с помощью их. Идея Бога, даже сам Бог как-то в нас «находится». «Чувство удивления, неизреченно возникающее в нашей душе при мысли о Божьей Сущности», есть уже некое неложное имя Божие, как и «уверенность в том, что Бог выше всякого имени». Ум человеческий

«с помощью возможных для него умозаключений устремляется к недоступной и высшей Природе и касается Ее. Он не настолько проницателен, чтобы ясно видеть невидимое, но в то же время не вполне отлучен от всякого приближения к Ней: так, чтобы уже совсем никакого гадания не получать об искомом».

Нельзя сказать, что мы непосредственно познаем Бога, но мы *познаем* Его «через энергию» Его, которая есть Его Самообнаружение.

Таким образом, есть некое «соприкосновение с Непостижимой Природой», некое осязание Ее духом, которое принципиально доступно человеку и является критерием всех прилагаемых к Богу имен. Оно, будучи самосознанием твари пред лицом Творца, даруется в «вере, действующей через любовь» (ср. гл. V), вере, путь которой Григорий описывает в сочинении «О жизни Моисея».— Надо отрешиться от всякой греховной пищи, победить чувственность и очистить душу. Только вкусив пищи, не дающей наслаждения, восходит человек к «созерцанию Превысшей Природы», однако к созерцанию «не по видимому и не по слышимому, ибо этого око не видело и ухо не слышало, и не из того это, что на сердце человеку восходило». Надлежит «омыть» ум «от всякого мнения, составляемого по какой-нибудь догадке». Лишь тогда воссияет свет Боговедения, по мере усиления своего все более убеждающий в

«несозерцаемости Божьей Сущности», ибо «взыскуемое выше всякого познания, отовсюду, словно мраком неким, объято непостижимостью». «Истина Сущего действительно есть нечто святое, даже святое святых и для многих неприкосновенное и неприступное. Она пребывает в сокровенной и неизрекаемой глубине таинст-

венной скинии; а посему познанию о превышающем понятие Сущем не надлежит быть пытливым. Следует верить, что взыскуемое есть, но не предлежит взорам всех, а пребывает в сокровенных глубинах мысли».

И нельзя, взирая на Бога, остаться живым, ибо *Он выше жизни.*

«Кто думает, будто Бог есть нечто познаваемое, тот не имеет в себе жизни, уклонившись от Сущего к признаваемому за Сущее в способном вместить это представление. Ибо подлинно Сущее есть истинная Жизнь; сие же не доступно ведению. А если Животворящая Природа превышает ведение, постигаемое, без сомнения, не есть Жизнь. То же, что не жизнь, не обладает свойством соделаться сообщающим жизнь».

Но ум человека молит Бога о том, чтобы явил Он себя «не в той лишь мере, в какой ум вместить может, но таким, каков Бог в Себе». Взыскующий красу «хочет насытиться видением отличительных черт Первообраза». Им владеет «дерзновенное и пределы преступающее вожделение» «насладиться красою не при помощи каких-то зерцал, но лицом к лицу». И «Божественный голос дает просимое, в самом отказе немногими словами показуя некую неизмеримую глубину». Исполняет Бог желание Моисея, «но не обещает ему успокоения и пресыщения в его желании». Ибо Бог бесконечен, и бесконечно Богопостижение. Кто видит Бога, тот «непрестанно стремится видеть Его еще больше. И так нет предела, который бы пресек рост восхождения к Богу». Однако движение это и есть «стояние» в добродетели.

2. Само собой разумеется, что в своем Богоучении Григорий часто лишь переизлагает и по-новому освещает уже сказанное александрийцами. Но многое понято глубже. Так, «вечность жизни Божьей... состоит в том, что она всегда объемлется бытием, не допуская даже и мысли, что когда-нибудь ее не было или не будет». Бог свободен от времени; для Него нет ни прошлого, ни будущего, а одно настоящее, т. е. вечность Его не следует понимать временно, как особого рода время. «У Бога что было, то есть и будет; а если чего-нибудь не было — того нет и не будет». Таким образом, Бог не во времени — Он неизменен — не до времени и не после времени, но время и все временное есть как бы частичное и погибающее (ибо тварное) отражение Бога, Им в Себе не временно содержимое.

Потому и возможно, что «во всякой вещи есть Бог, пронизающий и объемлющий ее и в ней пребывающий». Та же Божья Природа силой Своей и *сама* «находится во всех существах, чтобы все они пребывали в бытии», но от этого Своего вездесущия не становится ни временной, ни пространственной.

Легко разоблачается наивность Оригеновской мысли о *временной* совечности мира Богу (стр. 65 сл., 77). Тем не менее существо проблемы остается. Богу как единому в мудрствовании, хотении и осуществлении этого хотения совершенному Существу, как

единственно Сущему (стр. 113 сл.) противостоит «несущее, обладающее бытием лишь по видимости, так как природа его сама по себе не осуществима». Это иное каким-то образом существует и заявляет о себе в нашем тварном самосознании.

Бог — Первоначало. Следовательно, Он — Первоблаго и Всеблаго (стр. 65 сл.). Что же тогда зло? и как оно может быть? (Стр. 65 сл., 70 сл., 71 сл., 104 сл.) — «Всякое благо оканчивается тем, что мы представляем себе как противоположное благу». Так, конец жизни — смерть, конец света — тьма.

«За отъятием света следует мрак; при свете же нет мрака. Так, пока в природе благо, порок сам по себе не осуществим; но удаление лучшего становится началом противоположного». Порок, или зло, «усматривается в лишении добра, словно некая тень, появляющаяся по удалении луча». Зло противоположно добру, как «нечто разумеемое под отсутствием лучшего». Это не противоположность каких-то сущностей, «но несущему противополагается сущее; и не говорим мы, будто несущее сущностно отлично от сущего, а утверждаем, что небытие противоположно бытию».

Отношение зла к добру таково же, как отношение слепоты к видению. Но отсюда не следует, будто для человека зло нереально; напротив, именно в человеке оно и становится некоторой реальностью. Не имея, конечно, начала в Боге, зло «зарождается как-то внутри, созидаемое свободным произволением, когда душа удаляется от блага». Зло возникает в твари потому, что она свободно не стремится к Богу, а сосредоточивается в себе. Может же она удаляться от Бога потому, что является получившей от Него начало и, следовательно, по природе не неизменной, не самим Богом. И тварь как созидаемое Богом из ничего нечто и есть то иное, что противостоит Богу, но не может быть «само по себе», что может стать благим, если к Богу устремится, и злым, если станет от Бога удаляться в себя. Удаление же — это уход в небытие, тление, смерть и гибель.

«Вся тварь, утверждаем, и умопостигаемая и относящаяся к природе чувственной, создана из несущего; все существующее стоит волею Божьей». Бог сотворил «век сей», т. е. то, в чем мыслится вся тварь, видимая и невидимая. Не из Себя — «как из Природы стойкой — движущееся, из простого и непротяженного — протяженное и сложное?— и не из иной какой-то сущности сотворил Бог все: вне Божьей Природы разум ничего не усматривает». Но «могущество Воли заменяет собою вещественную сущность, место, время и тому подобное».

Из ничего сотворил Бог мир, но сотворил его Словом Своим, ипостасной Мудростью, «вечною Божьею Силою, творящею существа, изобретающею дотоле неосуществленное, содержащею приведенное в бытие, предусматривающею будущее». Ибо не в «бессловии и неискусстве» начало мира. Этот творческий и единый, сразу содержащий в себе все созданное им акт Божий есть проявление преизбыточествующей любви или благости, однако не в смысле какой-то внутренней необходимости, а в смысле свободно-

го и целесообразного произволения. Этот акт — явление миру света, славы и благости Божьих, Богоявление (теофания) в мире. Если же так, то в Божьем замысле, который есть уже и осуществление, было и существо, причастное Божественному совершенству. Иначе бы не было Богоявления и Божество оставалось праздным.— Бог создал Себе причастника по образу и по подобию Своему в лице человека. «В тебе как в создании Своем отобразил Бог подобия благ Своей собственной Природы, словно отпечатлев на воске резное Свое изображение». Потому чистый от греха «внутренний человек» может в себе, как в зеркале, созерцать «боговидную лепоту» самого Бога. Высшее же Богоподобие человека — в его непостижимости.

3. Все сотворенное Богом различается на духовное, или умное, и чувственное, или телесное; причем духовному принадлежит первенство и по достоинству и по порядку осуществления. Духовная природа не имеет «ни образа, ни величины, ни ограничения местом, ни меры протяжения, ни цвета, ни количества, ни вообще чего-либо узреваемого под солнцем». Она — образ Первообраза; но — *созданный* образ и отображение, а потому «по свойству своей природы нечто иное, чем Он». «Ничто из приходящего в бытие чрез творение не может быть иначе, как в месте и во времени», тогда как Бог выше и того и другого. Поэтому духовная природа не обладает вездесущием, хотя и «далека от места», т. е. «является, где ни пожелает, не тратя на это времени». Ангельское видение, не вводимое в ошибки чувственностью, неизмеримо превышает наше; но по сравнению с Божьим «недалеко от нашего ничтожества». Так ангелам непонятен был смысл Божьего домостроительства и искупительных страданий, раскрытый им лишь Церковью в спасенных святых.

Бог как Истина и Благо осуществляется в совершенной деятельности — в Боговедении ангелов, которое является как бы речью их, *славословием* Бога. И это свободное Боговедение все время возрастает, т. е. возрастает сама ангельская природа.—

«Природа ангела некоторым образом непрерывно созидается, изменяясь вследствие приращения благ в большее, так что не видать никакого предела и возрастанию в лучшее границ не положено: истинное благо, хотя бы и казалось оно величайшим и совершенным, всегда и непрестанно служит началом для высшего и большего».

Григорий даже допускает, что первоначально созданные ангелы размножились и что ангельская природа лишь постепенно (хотя и до сотворения человека) раскрыла себя в определенном числе ангелов, сложившихся в стройную иерархию и образовавших умное царство. Это царство полно возрастающим движением, ибо «в духовной природе неподвижность ко благу есть смерть и удаление от жизни». Однако движение свободно, почему и возможны

как иерархия, так даже и остановка или погружение во зло и небытие.

Таким образом, Григорий, в отличие от Оригена, резко разделяет сферы тварного бытия, несколько повреждая единство космоса. Это связано с двумя противоположными тенденциями его системы: с принципиально положительной оценкой тела и с некоторым спиритуализмом, который невольно толкает на отождествление идеального человеческого состояния с ангельским. Он, как и Григорий Богослов, думает, что Бог сначала создал чисто духовный мир, затем мир материальный и, наконец, человека как связь, средоточие и потому увенчание обоих миров.

«Если Бог нематериален, откуда материя? Каким образом количественное от неколичественного, видимое от невидимого, определяемое объемом и величиной от не имеющего величины и определенного очерчения и все прочее усматриваемое в материи? Как и откуда произвел это Тот, в природе коего нет ничего подобного?»

Не из Себя, конечно; и не из чего-либо иного, ибо иного нет. Значит, материя на самом деле нематериальная.

«Из усматриваемого в теле ничто само по себе не есть тело». Не тело — наружный его вид или форма, его протяженность, объем, тяжесть, цвет и т. д. Все эти свойства, взятые каждое само по себе,— «понятия и чистые представления ума» (ψιλά νοήματα). Ни одно само по себе не есть материя. Отдельно друг от друга свойства тела никакой материальностью не обладают. Существует ли *телесная* протяженность без твердости, упругости и т. д.? Есть ли упругость без протяженности как нечто материальное?— «Ничто из усматриваемого в теле само по себе не есть тело... но каждое из качеств есть понятие. Взаимостечение же и соединение их делается телом». Таким образом, материальное бытие не что иное, как стечение, соединение или взаимодействие духовных качеств; и с прекращением этого взаимодействия прекращается материальность вещи. Сущность ее нематериальна — духовные качества (и, конечно, духовное их единство); но в качестве материальной «вещь и есть то, в чем бытие ее сущности». Теперь:

«если представление этих качеств принадлежит уму, а Божество по природе Своей тоже умопостигаемо, нет никакой несообразности в том, что бестелесная Сущность произвела умопостигаемые начала телесного бытия. Ведь умопостигаемая Сущность производит умопостигаемые силы, а взаимное стечение их приводит в бытие вещественную природу».

Так как нельзя допустить, что для Григория существует какое-то творчество вне Бога, т. е. самотворчество материи, необходимо считать нашу эмпирическую материальность вещи только недостаточностью или ограниченностью ее истинного духовного единства, с нравственной же точки зрения — грехом, злом, удалением от Бога. А это возвращает нас к мыслям Оригена (ср. стр. 70 сл.).

4. Бог сотворил «небо и землю», т. е. «положил основание и поводам и причинам всех существ», притом «в одно мгновение и вдруг». Это было не временным актом Божества (стр. 122), по отношению же к миру — началом его временного раскрытия и времени (так же Василий В.). В первое мгновение бытия мира все было только возможностью или потенцией: «в действительности ни одной отдельной вещи еще не было» (ср. стр. 27). И реальное бытие мира началось с бытия «стихий» или элементов. Эти стихии, сами по себе нематериальные, стечением своим слагают материальный мир (и вещный его воздух, и вещную его землю): как мир большой, так впоследствии и мир малый, или человека, «содержащего в себе те же стихии, которыми наполнена и вселенная». Мировой процесс и заключается в непрерывном движении стихий, которые, сходясь, образуют единичные тела, расходясь — их разлагают. Но и в каждом единичном теле, и в человеческом все время происходит то же самое движение. По составу своему тело непрерывно меняется. Оно подобно пламени, которое, сохраняя свою форму, в каждое мгновение является уже новым.

«То, что в нашем естестве всегда притекает и утекает, проходя и всегда движась движением изменчивым, останавливается лишь тогда, когда прекращается жизнь. Пока тело живо, нет в нем остановки».

Земля была еще «не устроена», т. е.

«была и не была», «не была еще в действительности, но обладала бытием в возможности... Качества еще не были разделены, и каждое не могло быть познано отдельно и само по себе. Но все представлялось взору в каком-то слитом и безразличном состоянии».

Однако Бог, создавая этот хаос, уже вложил в него и внутреннюю мощь саморазвития и порядок или закон актуализации его потенций (ср. стр. 19).— Сквозь стихии мира прорывается возникающий свет, все озаряя и приводя в движение. Отбрасываемый стихиями, он по легкости своей собирается на поверхность их и образует одну светоносную массу, которая в силу изначала вложенного в нее движения начинает кругообразно вращаться, «принося освещаемым частям свет, а неосвещаемым — тьму». Это «день первый». В «день второй» кругообращение света очертило грани материального мира, отделив его от мира духовного: разлучило воды над твердью и под твердью. Далее происходит дифференциация стихий в самом материальном мире — разделение суши и воды, образование отдельных вещей. Наконец, в «четвертый день», светоносная масса разрывается — подобно тому, как разделяются влитые в один сосуд масло, вода и ртуть,— и образует солнце, луну и семь планет. Вращение ее переходит во вращение сфер, объемлющих друг друга и землю, которая — дабы человек не был обречен на мрак — находится ближе всего к солнцу и луне. В то же время устанавливается и внутреннее взаимообщение всего.—

«Все существует одно в другом и поддерживает друг друга, ибо прелагающая сила неким круговращением прелагает все земное из одного в другое и из того, во что оно преложено, снова приводит в то, чем оно было прежде». (Вода — пар — влажный воздух — облако — дождь.) «Так создается некий круг, обращающийся около самого себя и всегда делающий одни и те же обороты, так что ничто не убывает и не пребывает, но все и всегда пребывает в мерах первоначальных».

«Цель твари — в том, чтобы во всем созданном духовное естество прославляло все превышающую Мощь, когда небесное и земное одним действием (разумею — возведением очей к Богу) соединяется в стремлении к одному».

Это ясно в «славословии» ангелов (стр. 124 сл.). Но надо, чтобы с Богом соединилось и бытие дольнее, или материальное, для чего необходима некоторая «сродность» низшего с высшим, некоторое посредствующее существо (стр. 75 сл.). И по воле Божьей Премудрости произошло

«некое смешение и срастворение чувственного с умным, так что все уже в равной мере прекрасно и ни одно из существ не остается без удела в естестве наилучшем».— «Явился на земле человек, природа, срастворенная из разнородного, а Божественная и духовная сущность вступила в единение с уделенною ей долею каждой стихии».

Чрез человека весь мир становится причастным Богу: Свет становится зримым. Слава — засвидетельствованной, все прочее Божественное не остается праздным. Человек — венец и царь творения, обитающий в мире, как в своем дворце, облеченный порфирой добродетели и одаренный скипетром нетления и венцом славы. Он отображает Бога в своем уме и слове, в способности любить, в своей непостижимости.

5. Но что такое человек?— Это не я, не ты, не индивидуум (ср. гностиков, Иринея, Мефодия). Индивидуум не может выразить человека; и в нем невместима полнота Божественного совершенства. Царь мира — человечество, но не в смысле отвлеченного понятия или безличного «великого существа», а в смысле вполне реального всеединого человека[46], который не отрицает своих особых «очерчений» (т. е. индивидуумов), но все их содержит в себе и является их единством. Он в каждом человеке, ни в ком не умаляясь и не увеличиваясь, так как умаляется и увеличивается лишь «то, что представляется в особом очерчении», то, что *внутри* Человека. Поэтому можно о всяком человеке говорить как об «одном только человеке», чем, однако, не отрицается ценность индивидуального (стр. 111 сл.).

Духовное существо, или душа человека,— «сотворенная живая и разумная сущность, сообщающая собою жизненную и восприемлющую чувственное силу... телу, пока... оно существует». Ведь не глаз видит и не ухо слышит, но в деятельности их видит и слышит «невещественная» и простая душа. Не разделяясь, она «равно и подобно проникает все части тела» и сообщает ему «жизненную силу», почему отделение тела от души и влечет за собой его смерть.

Душа же как духовное, т. е. простое, бытие бессмертна, хотя она и сотворена. И о бессмертии ее говорит тяготение ее к вечному.

Душа «чрез чувства соединена с вещественною природою». Но только условно (в соответствии с делением существующего на: бесчувственное, чувствующее бессловесное, или неразумное, и чувствующее словесное, или разумное, ср. стр. 125) можно делить ее на три части. И ею объединяет человек индивидуализируемое им стечение стихий. Поэтому он не только средоточие мира, а и малый мир (микрокосмос).

«Но достойно ли почитать человека как образ и подобие мира, раз и небо преходит, и земля изменяется, и все ими содержимое преходит в прехождении их содержащих?»

Это значило бы равнять человека с «комаром или мышью». «Величие его в том, чтобы существовал он по образу сотворившей его природы», т. е. как «дух», и «по подобию Ее», т. е. как дух разумный и свободный. Именно о свободе человека ревнуя, вложил в него Логос лишь «начатки блага», соделал его не совершенным, а лишь «способным к совершенству».

Бог создал сначала «человека», не «мужа и жену» (ср. Бытие, I, 26 сл., II, 7 сл., 21 сл.). Не может относиться к сущности человека различие полов, общее ему с животными. «На небесах не женятся и не посягают»; и человек должен был размножиться так же, как и ангелы (стр. 124). Разделение на мужа и жену связано с греховным разъединением умного и чувственного, т. е. с отпадением от Бога как единства и простоты. Однако человек изначала обладал телом, составленным из стихий (стр. 125), хотя и не таким, как греховное нынешнее. Некоторое представление о первозданном теле составить себе, впрочем, возможно.

По смерти человека тело его «не исчезает окончательно, но разлагается на части, из которых составлено; и эти части его существуют в воздухе, земле, огне», в «сродных стихиях». Как не ограниченная пространством (стр. 125), душа и по смерти тела находится

«при каждой из стихий», словно «страж», «касаясь и придерживаясь познавательною силою своего, которое хранит ее, души, печать». Душа «всегда знает свое тело, каким оно было, когда сохраняло наружный свой вид; и после разложения тела она не ошибается» в признании «своего». «Духовное естество ее одинаково наблюдается и в объединенных и в разъединенных стихиях. Оно пребывает в них и не рассекаемо их разъединением, не разделяется на части соответственно числу их... не испытывает последствий расстояния».

При воскресении тел она легко найдет и восстановит «свое».

Сопоставляя это с тем, что Григорий говорит о материи, круговращении стихий и текучести всякого тела, причем меняется (хотя бы с возрастом) и сама форма, мы приходим к весьма интересным, но и необычным выводам. Они пугают самого метафизика;

и он, предоставляя дальнейшее развитие своих мыслей *Максиму Исповеднику,* пытается по возможности упростить образ истинного тела (первозданного и воскресшего). По его мнению, нелепо затруднять себя вопросами: не должен ли человек по воскресении сразу быть и младенцем, и взрослым, и старцем, «какою-то толпой людей»? Вся эта изменчивость формы является следствием греха: «в первой жизни... не было ни детства, ни страданий. Нельзя смешивать с истинным телом тела эмпирического, гнусной одежды из кожи бессловесных животных, которая наложена на нас» за грех. Истинное тело — некий неизменный общий «вид» (εἶδος). Смысл же греховного тела в том, что чрез него, чрез его смерть и разложение «вид» очищается и восстанавливается в прежнее состояние (Ориген).

6. Существо зла или греха заключается в удалении от Бога, абсолютного Блага и единственного блага для твари. Это свободное удаление или замедление в Богопричастии есть по существу самоутверждение твари (может быть, круговращение ее в себе? стр. 193 сл.). Тварь ошибочно сочла благом свое, которое как таковое и оказалось обманчивой оболочкой «противоположного», т. е. зла. Ведь согрешающий подобен собаке, бежавшей с куском мяса и увидавшей отражение его в воде: разинув пасть, она бросилась за отражением и уронила настоящее мясо в воду.

Поставленный Богом управлять надземным миром и человеком высший ангел «добровольно отпал от лучшего жребия и своим отступничеством от прекрасного осуществил в себе мыслимое по противоположности». Грех его — стремление утвердиться в дарованном ему как в своем и вместе зависть к человеку, высший удел которого он знал. Притязающий на царственность Сатана и сонм ангелов его — стихия искушающего человека мирового зла. Но человек еще только начинал преуспевать в Богопричастии. Он пребывал в раю, или, вернее, рай пребывал в нем, так как рай есть «царство Божие», а оно «внутри нас», да и «не может никто получить желаемое, если сам не дарует себе этого блага». Богопричастие человека было его ведением и блаженной жизнью, или — символически — в раю росло «древо жизни», только оно одно, ибо не было в раю никакого зла, никакого сосуществования противоположностей, т. е. различия добра и зла или древа *их* познания. Будучи по тварности своей удобопревратным и не обладая еще «истинным суждением о прекрасном», человек вообразил, будто может достичь блага своими собственными усилиями. Он стал искать его для себя и в себе и потому сделался восприимчивым к дьявольской отраве — к «яду преслушания».

Отвратившись от единого Бога в свое ничтожество, человек тем самым обратился к небытию: к саморазложению или тлению смерти. На месте «древа жизни» выросло «древо познания добра

и зла», или «древо смерти», ибо «противоположное» зародилось. Смежение очей повело к усмотрению зла и к зависти к Богу. И грех превратился в привычный, в греховность, которая, словно камень с горы, катится до «крайних пределов лукавства». Чувственность человека стала негодной: приняв в себя «противное», подпала разложению. Отъединившись от Единого, человек разъединился в себе на «умное» и «чувственное», а чрез второе обратился к матери и начал вбирать в себя ее безобразность, т. е. перестал ее образовывать. Это было «огрубением» его тела: Бог облек его в «кожаные ризы», подобные телу смертных животных (Быт. III, 21). Но наложенная Творцом на людей «возможность умирать, отличавшая природу бессловесную», была даже благом.— Только в саморазложении может огрубевшее тело как бы расплавиться, перегореть и очиститься от зла. Огрубение же и разъединение человека выразились еще и в раздвоении его на мужа и жену.

«Высокое унижено, созданное по образу небесному оземлянилось, поставленное царить порабощено, сотворенное для бессмертия уязвлено смертью, пребывавшее в наслаждении райском изгнано в сию сторону скорбную и многотрудную, воспитанное в бесстрастии сменило его на страстную и скоротечную жизнь; свободное и неподвластное — ныне под властью стольких и толиких зол, что нелегко и перечислить наших мучителей».

«Наших», ибо все мы «общники Адамовой природы и участники его падения» (стр. 127 сл.). Происшедшее в нем происходит во всем человеке и в каждом человеке, хотя в каждом и по-особому. Даже в новорожденном грешна его человеческая природа. Более: если человек средоточие мира, его падение увлекает за собой весь мир. Каков же путь из «черного и мрачного моря человеческой жизни»?

7. Не в спасении индивидуума проблема, а в спасении всего Человека, для оригенистов Григория Нисского и Григория Богослова равнозначном спасению всех (ἀποκατάστασις τῶν πάντων). Индивидуум даже и не может быть спасен, если не спасена вся человеческая природа. Каковы же условия этого спасения?— Человек *добровольно* отпал от Бога в рабство зла, греха, страданий и смерти и в рабство дьяволу, который *справедливо* получил свою власть над людьми. Следовательно, возвращение Человека к Богу нравственно должно быть тоже *свободным* его актом. Но освободить Человека от рабства неодолимой стихийной силе зла (первородному греху) и дьяволу этот его добровольный акт не может. Освободить Человека может только Бог. По бесконечному милосердию Своему Бог хочет спасти Человека, по бесконечной премудрости Своей знает, как его спасти. Но именно бесконечная премудрость и предполагает справедливость: «истинной справедливости никто не припишет неблагоразумию». Раб не может сам себя выкупить у «именующего себя царским именем» дьявола.

Бог же может найти и «не насильнический, а справедливый способ возвращения» человеку свободы. Он может «войти в сделку с владельцем, чтобы взял тот за обладаемого, какую захочет, цену».

Итак, первое условие спасения — сознание Человеком своей вины, раскаяние; второе — очищение его от грехов *только* его усилиями, в силу испорченности естества не достижимое; третье — освобождение от власти дьвола и удовлетворение справедливости, что возможно только для Бога. Григорий обстоятельно рассматривает все эти вопросы. Вслед за Оригеном (стр. 74) он даже допускает со стороны Бога некоторый обман: «Божество сокрылось за завесою нашего естества, и враг, словно жадная рыба, вместе со приманкою плоти повлек крючок Божественности», сам совершая несправедливость. Но такой «обман обманщика» является лишь воздаянием ему должного, не говоря уже о том, что Бог обманывает дьявола ради целей спасения. И если дьявол поймет это, он сам признает Бога поступившим справедливо. А он поймет.

Конечно, внешней стороной дело спасения не исчерпывается; и даже не в ней суть.— Иисус Христос — «жертва очищения», а Его смерть — уплата за наши грехи. Он — Учитель и живой пример для нас. Но Он — жертва и уплата уже обновленным и безвинным человеческим естеством; Он может быть Учителем и Примером лишь потому, что в Нем человеческое естество оправданно и безгрешно. Он прежде всего — оправдание и обновление Человека. Только Творец мог «воззвать жизнь погибающую», явив «некий преизбыток силы, не встречающей препоны даже в том, что выходит за пределы естества». Потому и необходимо было уяснить единосущие Сына с Отцом. Потому каппадокийцы с такой энергией и защищают полную Божественность Иисуса Христа. Но «что бы это было за исправление *нашей* природы, если бы... Божество... восприняло в единение с Собою какое-нибудь иное, небесное существо?» Поэтому Иисус Христос должен быть и совершенным человеком.

В Иисусе Христе две полных и совершенных природы — Божественная и человеческая,— различность которых отстаивают все каппадокийцы (с особенной же силой *Амфилохий*). Правда, только человеческой природе Иисуса свойственно «неведомое для нашей природы рождение от Девы», «в самом рождении сохранившей нетленность». Но это все же человеческое рождение: Бог повелел — природа повиновалась (стр. 127 сл.). Как произошло во Христе соединение Божества с человечеством и что это за соединение,— сказать невозможно. Оно не превращение одной природы в другую и не исчезновение тварности в Боге: Бог не изменяется, и докетизмом спасение не обосновано. Но это и не простое сосуществование — не «соприкосновение» или «смешение», скорее уже «срастворение», хотя и не «слияние», предполагающее обра-

зование чего-то нового вместо исчезающих природ. Это — «истинное и нераздельное единение», «точное единство» и, так как принцип его не в природах, «единство по Ипостаси».

«Единосущное — тождественно, иносущное же нет... Поэтому, хотя в силу неизреченного единства обе природы — единое, они — единое не природно. Итак, Христос имеет две природы, но, истинно познаваемый в них,— единое только Лицо Сыновства». Однако «мы утверждаем, что само приявшее страдания тело, срастворенное с Божественною Природою, вследствие этого срастворения сделалось тем, чем была приявшая его Природа»,

т. е. обожилось, хотя и не по сущности. «Вследствие срастворения с беспредельным и безграничным оно не осталось в своих пределах и свойствах», но, подобно опущенной в море капле уксуса, утратило свои естественные качества (т. е. тварную ограниченность) и растворилось в море Божества. Оно стало бессмертным светом, Господом, не переставая, впрочем, быть тварным. Таким образом,

«Божество, которое существовало прежде всех веков и во веки пребывает, и не нуждается в рождении,— вдруг, став единым человеком, является вместе с ним при рождении».

Из понимания Григорием отношения между временным миром и сверхвременным Богом (стр. 122), как и по аналогии связи между душой и телом (стр. 127 сл.), следует, что здесь нет никакого опространствления или овременения Бога. Нет здесь и унижения Творящего все; напротив — высшее явление Его силы и благости.

Тление и смерть Человека, чрез него вошедшие в мир, были искуплением его греха. Но для действительности этого искупления необходимо было, чтобы чрез Человека же смерть умерла. Только таким путем возвращалась к жизни и усовершалась, обожалась человеческая природа. И Христос пришел в мир, чтобы победить смерть:

«не по причине рождения последовала Его смерть, но, наоборот, ради смерти принято рождение». «Должно было свершиться возвращение всего естества от смерти. И потому, как бы простирая руки к лежавшему и для сего приникнув к трупу, Христос настолько приблизился к смерти, что коснулся омертвления и собственным телом Своим начинает воскресение естества, Своею силою восстановив человека».

Подобно тому, как все мы по естеству нашему — общники Адама (стр. 127 сл.), стали мы все «общниками Христу по телу и крови». И раз вся человеческая природа

«как бы одно живое существо,— воскресение части распространяется на все, по непрерывности и единению естества передаваемое от части целому». Поэтому (Ириней — Мефодий — Афанасий): «как один воскрес, так и десять, как десять — так и триста, как триста — так и тысяча». И смерть побеждена во всем и везде.— Христос посетил «сердце земли»,— «дабы сокрушить там великий во зле ум и просветить тьму, дабы смертное поглощено было жизнью, а зло, по истреблении последнего врага — смерти, превратилось в ничто»,

т. е. разоблачилось: раскрыло сущность или, вернее, бессущность свою. На Кресте спасается мир, ибо Крест четырехчастен и от средины распростирается во все стороны, в этой средине сопряженные. Распятый на нем

«все связует и сообразует с Собою, различные природы приводя Собою в единое согласие и устроение» (ср. стр. 126 сл.). «Всяческая тварь к Нему обращает взоры, окрест Него стоит и через Него делается сама с собою связною, ибо Он связует горнее с дольним и то, что по сторонам, друг с другом».

Об этом уже говорил ап. Павел, «тайноводствуя народ эфесский». И не следует смущаться, что доныне грех еще не исчез.—

«Когда змию нанесут удар в голову, не сразу вместе с головою умирает и хвост; но — хотя голова и мертва — хвост все еще одушевлен собственною своею раздражительностью и не лишен жизненной силы. Так — можно видеть — и пораженный смертельным ударом порок еще тревожит жизнь своими остатками».

По таинственному замыслу Божьего домостроительства совершилось Боговоплощение, когда исполнилась мера зла и болезнь достигла предела; и не мгновенно, а постепенно болезнь преодолевается.

8. Совершившееся во Христе восстановление, нововозглавление и обожение человеческой природы в людях через единение с Ним только совершается. И с этим связаны церковные тайнодействия.— «В образе умерщвления греха» и очищающей смерти Христовой и в образе восстановления к новой жизни, но действительно, а не только образно совершается таинство крещения.—

«В огне и воде есть некая очищающая сила. Посему омытые таинственною водою от скверны зла не нуждаются в очищении ином, а не посвященные этим очищением по необходимости огнем очищаемы».

В таинстве крещения пресечена «непрерывность зла», а тем создана для исцеляемого в существе человека возможность свободной борьбы со злом при «благом Божьем содействии» и через единство с Иисусом Христом (стр. 130). Единство же это, равно и обезврежение яда смерти противоядием или «лекарством бессмертия», достигается через таинство причащения.— «Тело, преданное на смерть Богом, входя в наше тело, целиком его претворяет и прелагает в себя» и возводит и нас «до Божеского достоинства» (стр. 132, ср. стр. 125, 128 сл.).

Так, не только образно и духовно, но всецело и действительно созидается не дробимое на части Тело Христа.—

«Мы — члены, составляющие Тело Христово... Чтобы тело пребывало по естеству своему целым, необходимо, чтобы и отдельные члены его были соединены с Главою, по сущности своей вполне будучи тем же, что и Глава. Если Главу разумеем бессмертною и нетленною, то, конечно, должны сохраняться в нетлении и члены».

Это не старое грешное тело Адама: оно умирает и умерло.

«Древляя тварь прешла, соделавшись непотребною чрез грех. Но прехождению уничтоженного необходимо явилась новая живая тварь, образующаяся через возрождение и воскресение из мертвых».

Но Тело Христово, как из нас также созидаемая новая тварь, и есть «святая, соборная и апостольская Церковь» (стр. 118, 77, 109 сл.).

В медлительном течении времени восстанавливается Человек во Христе и Христом. Но это восстановление и обожение, будучи делом Божьей Благодати, столь же не нарушает свободы Человека, сколь не нарушила ее создавшая Человека *свободным* Воля Божья (ср. стр. 126). Конечно, силы только что освобождающегося от рабства греху еще не достаточны для спасения и даже для того, чтобы снова не впасть в грех: необходима Божья помощь. Но

«в обновленном рождении мера и краса души, даруемые благодатью, зависят от нашего желания, ибо — насколько простираем мы подвиги благочестивой жизни, настолько же простирается и величие души».

Жизнь наша — «синергия» или «содеятельность» нас и Бога. И если не возникает у Григория мысли об ограничении Богом человеческой свободы, нет у него и мысли об ограничении Бога человеком. «Августиновская» проблема о взаимоотношении благодати и свободы для Григория (как и для Православия вообще) просто не существует. Ведь она может появиться либо на почве эгоистического психологизма, либо на почве недостаточного понимания того, что такое Богочеловек, если, разумеется, оба основания не наличествуют сразу.— Во Христе Иисусе Божья Воля не ограничивает человеческой, как и обратно. Всякое Его действие как, в конкретности своей, ипостасное является свободным самосогласованием двух природ, двух воль. Христос не Бог *и* Человек, а Богочеловек. Мы же спасаемся через единосущие Его с нами по человечеству и через причастие к Нему. Так, «благоугодная и совершенная воля Божья совершается в жизни верующих в Бога».

В связи с этим основной религиозно-нравственной идеей Григория (ср. Климента, Оригена, Мефодия) является идея *подражания* или, вернее, *сообразования* Иисусу Христу.—

«Христианство есть подражание Божьей Природе»; и «если мы хотим быть образом Бога невидимого, мы должны сообразовать вид нашей жизни с предлежащим нам образом жизни»,

т. е. со Христом. Ибо он «по человеколюбию соделавается образом Бога невидимого» и для нас. «Своим образом... Он воображается в тебе, дабы чрез Себя снова облечь красою Первообраза и тебя». Идеал же сообразования наилучше начертан Павлом, «точнее всех уразумевшим, что́ такое Христос». Павел «так живо подражал Ему, что в себе самом явил отображение своего Господа... и казалось: уже не Павел жил и говорил, но жил в нем Сам Христос». Конечно, греховная немощь ставит границы нашему сообразова-

нию; и мы, например, не в силах преодолеть изменчивость нашего естества. Но, поклоняясь во Христе для нас недостижимому, должны мы памятовать, что

«истинное совершенство состоит в том, чтобы никогда не останавливаться в приращении к лучшему и не ограничивать совершенства каким-либо пределом» (стр. 190).

Говоря более конкретно, религиозно-нравственный путь заключается в росте христианской деятельной веры, которая есть и знание и всецелое мистическое единение невесты-души со Христом (стр. 75 сл., 76 сл.). В очищаемую от грехов верующую душу нисходит Божья любовь, из коей необходимо проистекают «братолюбие», а за ним — «кротость, смирение, нелицемерие, постоянство и тщание в молитвах» и все прочие добродетели. Они нераздельны; и «невозможно понять одну из них, не касаясь всех. Но, если в ком-либо рождается одна, за нею необходимо следуют остальные». Предводитель, «хорег» их — молитва.

Сообразование Христу, как причастие через Него Божественному нетлению, т. е. самому неизменному Богу, есть прежде всего победа над собственной своей разъятостью и над разъятостью, изменчивостью и движением мира, за которыми усматривается красота искажаемого ими Блага. Путь религиозно-нравственного преуспеяния — путь «упрощения» (ἅπλόσις), т. е. самососредоточения и гармонизации своей природы или целомудрия: «благоустроенного порядка всех душевных движений, соединенного с мудростью и благоразумием». Высшая ступень целомудрия — девство. И Григорий, не осуждая нужного для грешных людей и Богом благословенного брака, восторженно славит девственников, «живым сердцем восприемлющих нетление духа». Царствовавшая от Адама смерть, приступив к Богородице, как бы натолкнулась на камень — на Плод Ее девства — и о него сокрушилась.

Достигнув целомудрия и, следовательно, единства, душа удостаивается единения с Богом. Она может уже проникать во мрак, о котором

«возвышенный Иоанн, бывший в том мраке светозарном говорит: Бога никто нигде не видел».— «Этот мрак охватывает душу человека... когда ум его в усилиях постичь Божество достигнет вершин отвлечения, успеет оставить все видимое: не только чувствами воспринимаемое, но и умом».

Таково высшее состояние единения или исступления (ἕνωσις. ἔξτασις).

«Если есть в Тебе это, без сомнения есть в тебе Бог». Тогда «Бог в тебе всячески»; и «Господь называет блаженством не знание чего-либо о Боге, но имение в себе Бога» (стр. 99 сл.; ср. гл. V, 1).

9. Благодаря развитию имманентного Богоучения приобрела полную ясность идея тварности мира и вместе с тем отпал мотив,

побудивший Оригена к его теории бесконечного ряда миров (стр. 121 сл.).— Мир конечен, ибо «приписывающий движению начало не усомнится и в конце его, а недопускающий конца не допустит и начала». И хотя сам же Григорий Нисский открыл «принцип сохранения материи» — в абсолютном смысле неуничтожимости ее, как и неуничтожимости движения и времени,— он не понимает: сотворенное по существу своему — начально и конечно. Самобытное греховное движение должно себя исчерпать и окончиться. Если же так, то нет нужды допускать дурную бесконечность миров, падений и восстановлений. Такая бесконечность многому противоречит. Она не согласуется с Божьим Промыслом, который создал Человека для Богопричастия, как и с тем, что Богопричастие не может пресытить (стр. 122) и не противоречит человеческой свободе (стр. 131, 134). Она, далее, предполагает абсолютную недоступность совершенства для тварей, ибо совершенное отпасть не может, а обоженное уже и совершенно. Идея же всеспасающей Любви, или Благости, легко оправдывается и иным путем. Нет необходимости не только в стоическом метемпсихозе, но и в Оригеновских перевоплощениях.— Жизнь мира есть непрерывное развитие одного Божьего мира, созданного Всеблагостью так, что цель его достигается Богочеловеческой свободой, *несмотря* на свободное отпадение Человека.

Человек ниспал, хотя и не из состояния совершенства, а из состояния первозданности, которое он мог и должен был сделать совершенством. Это падение повлекло за собой порчу человеческой природы (стр. 129) и всего тварного мира, пришедшего в дурное движение. Начавшись, грешный мир должен и окончиться. Срок же его бытия определен тем, что «всемогущею Премудростью не часть целого, но вся в совокупности полнота природы сотворена» в Человеке. Должна осуществиться «полнота» человечества, во грехе — чрез плотские союзы и «необходимое преемство рождений». А смысл земного бытия — в очищении человека. Он должен «отрясти всякое вещественное и тяжелое отношение к житейскому», постичь изменчивость всего греховного, за ней прозревая нетленную красу, и, наконец, совлечь с себя «ризы кожаные». Человек разлагается в землю,

«чтобы, по отделении воспринятой им ныне скверны, мог быть он восстановлен в первоначальный вид воскресением». Печально наше земное бытие. «Если бы могли нам высказать... свое сострадание освободившиеся из темницы» его, «они бы рыдали и лили слезы о тех, кто еще остается в скорбной этой жизни».

Но земная жизнь, неизбежно заканчивающаяся тлением,— только один план нашего бытия.—

«Не зародышами предназначил нам оставаться Создатель, и не младенчество — цель нашего естества, и не следующие за ним возрасты, в которые всегда и по порядку облекает нас природа, изменяя с течением времени наш вид, и не

происходящее от смерти разложение нашего тела. Все это и подобное этому — только части проходимого нами пути; цель же и предел шествия нашего — восстановление в первобытное состояние, которое не иное что, как уподобление Божеству».

Так как земная жизнь не простой натуральный процесс очищения от греха, а и свободное религиозно-нравственное развитие, следующий план нашего бытия определяется тем, как мы жили на земле.— Не умирающие и не утрачивающие всякой связи с телом души слагаются за гробом в некоторую иерархию. Одни (первый чин) — «достойны хвалы и праведны». Они блаженствуют в небесном царстве, созерцая Бога лицом к лицу и в этом созерцании

«обладая всем, что почитается за благо: бесконечною жизнью, вечным нетлением, блаженством бессмертным... веселием, истинным светом, приятною пищею духовною, недоступною славою, непрестанною радостию...»

Другие души (второй чин) — «и почести не удостоены и не наказуемы». Третьи — «несут наказания за свои грехи». Второй чин душ находится в состоянии некоего безразличия. К нему принадлежат, например, души умерших младенцев, которые не достигли на земле необходимой для Боговедения разумности и не приступили к земному своему подвигу, а потому дорастают в загробной жизни. Третий же чин душ находится в «огне адском», т. е.— ведь души и ад не пространственны — в чем-то «темном», в «каком-то невидимом и бесплодном состоянии жизни». Грешник не уподобился Богу и не способен общаться с Ним. Он не видит Бога, как больной заплывший гноем глаз не видит света. Он пребывает во «тьме кромешной».

«Кто весь и всецело оплотянел умом... тот, ставши вне плоти, не расстается с плотскими страстями, но подобен долго прожившим в местах зловонных, которые, перейдя туда, где воздух чист, не освобождаются от гадкого запаха, пропитавшего их».

Он томится неудовлетворимыми похотениями. Грешная душа

«будет кружить в воздухе, блуждая, носясь туда и сюда, никем не отыскиваемая, не имеющая господина, желающая успокоения и приюта не находящая, тщетно скорбящая и бесплодно кающаяся».

Она будет жаждать и неутомимо алкать недоступных благ — пылать в огне неугасимом. И будет ее всегда грызть «червь совести, устыжая и обновляя муку напоминанием о соделанном в жизни худо». Впрочем, грешен весь душевно-телесный человек; а потому загробная жизнь и телесна.

Григорий Нисский (также и Григорий Богослов) думает, что ад не вечен. Ад — огненная баня крещения (ср. Мф., III, 11 сл.) как для тех, кто умирает во грехе, так и для тех, кто, не вкусив смерти, «изменится» в последний день и должен будет искупать свои грехи, определенным периодом мук. Надо различать «вечное» в относительном смысле («эоничное» — «ἀιών»; ср. стр. 73) и

«вечное» в смысле абсолютном (αἴδιον). Абсолютная вечность адских мук и представляется Григорию несовместимой со Всеблагостью и со всем замыслом Божьего домостроительства. Ведь Бог создал Человека для Богопричастия, а не на погибель; и Бог достаточно всемогущ, чтобы осуществить Свой замысел, не нарушая справедливости и тварной свободы. Человеческая же свобода вполне сочетаема с неизменностью возрастания в добре и блаженстве, но не сочетаема с неизменностью во зле. Не может тварь воспротивиться своему спасению, ибо Бог и создал ее для того, чтобы она свободно обожилась, а когда она пала, сделал так, что чрез Христа она все же спасается. Изменчивая и относительная воля не может победить неизменную волю ее Творца.

«Зло не настолько могущественно, чтобы могло оно осилить Силу благую, и безрассудство нашей природы не выше и не крепче Божественной Премудрости. Да и невозможно изменчивому и превратному оказаться выше и крепче Того, что всегда тождественно и претвердо во благе. Божественная воля всегда и во всем неизменна, а превратность нашей природы не крепка даже и во зле».

Зло должно исчезнуть. Ведь оно бессущностно: живет, паразитируя на добре, в благом создании Божьем. Необходимо, чтобы тварь, пройдя путь зла,

«природа которого ограничена пределами», «в последний раз возбежала по пути блага, воспоминанием о прежних несчастиях наученная не отдаваться им снова в плен», «Будет Бог всем во всем»; а «кто бывает всем, тот бывает и во всех».

Даже и «самому врагу, раз восчувствует он благодеяние, не покажется сомнительным, что сделанное справедливо и спасительно». Восстановятся в первозданности и злые духи, «уврачуется и сам изобретатель зла». Так все мировое развитие завершится «восстановлением всяческого» (ἀποκατάστασις τῶν πάντων). Однако земное бытие не теряет при этом, как у Оригена, своего единократного и центрального значения, хотя, правда, не сохраняет всей той исключительности, какой обладало оно в сознании большинства христиан. Некоторое потрясение *абсолютного* смысла земной жизни и невольно возникавший оптимизм, как и невольное же смешение относительно-вечного или «эонического» с временным, помешали тому, чтобы учение об «апокатастасисе» было признано точным выражением христианской истины. Оно даже косвенно оказалось опороченным в «оригенистских спорах» и в канонах (особ. кан. 6) освященного собора (σύνοδος ἐνδημοῦσα) при патриархе Менне (543 г.), подписанных патриархами.

10. Человечество, объединяющее весь мир,

«с течением времени достигнет своего предела, дабы не думали о нем, будто оно всегда представляется недостаточным. Ведь постоянное притечение вновь прибывающих служит для рода обвинением в том, что есть еще в нем недостаток».

Когда все люди родятся, но не все еще умрут, оставшиеся в живых изменятся, а мертвые воскреснут: и те и другие для

«вовзвращения в нерасторжимое единство ранее объединенного в одном целом и по разложении вновь соединившегося, дабы человечеству была первоначальная возвращена благодать, и мы снова вступили в жизнь вечную». Ведь, «если управляющая вселенною Сила даст разложившимся стихиям знак воссоединиться»,— душа вновь составит «цепь своего тела, причем каждая часть будет установлена вновь согласно с первоначальным обычным для нее состоянием и примет знакомый ей вид». Подобно этому «прикрепленные к одному началу веревки все вместе и одновременно следуют за влекущим их». И «хозяин не блуждает и не бродит без крова, отыскивая, где его дом, но прямо направляется к нему, как голуби к своей башне».

Воскресшее тело будет телом индивидуальным.—

«Что для меня воскресение, если вместо меня возвратится к жизни кто-то другой? Как узнаю себя самого, видя в себе уже не себя? Не *я* буду, если по всему не буду для себя собою самим».

Конечно, тело не воскреснет со своими немощами и уродствами — безруким, горбатым, слепым и т. п. «Если так будет, лучше, скажу я, для людей отказаться от надежды на воскресение». Едва ли нужны воскресшему телу зубы, язык, волосы... Не относятся к первозданности и возрастные особенности...— Воскреснет некий общий и совершенный «вид» (εἶδος, стр. 129 сл.), причем индивидуальность каждого будет определяться его личным нравственным свойством.

Тогда будет Бог судить мир. Но судить Он будет чрез Сына: Сыну «предоставит весь суд». Сын же, как *Человек,* справедливо и милосердно оценит все человеческое. Ему, хотя и безгрешному, понятна и близка человеческая жизнь со всеми ее немощами и тяготами, со всеми ее искушениями. И таким образом суд Божий становится судом человека над самим собой. «Человек некоторым образом сам себе будет судьей».— Он сам вспомнит все сделанное и помышленное им в жизни, сам обнаружит все во внешнем облике своем и тем *сам* даст оценку своих деяний.

«Как хорошие зеркала показывают лица такими, каковы они в действительности: у веселого — веселым, у мрачного — мрачным, и никто не станет пенять на зеркало, если покажется мрачным образ поникшего от унылости лица; так и праведный суд Божий сообразуется с нашим состоянием; и каково находящееся в нашей воле, таковым будет воздаяние».

Лишь по восстановлении и очищении всего наступит «день осьмой», «день великий», в коем не будет заходить Солнце Правды и не будет течения времени. Это даже не восстановление в прежнее состояние (стр. 136), но — в большее и лучшее, в неистощимую полноту Богопричастия. Из всего творения «составится один собор со всех горних и дольних мест».

«Соединятся вместе ангельская и наша природы» и образуют единое «божественное воинство». И раздастся «единогласное благодарение Богу от всей твари, от всех претерпевших муки при очищении и от не нуждавшихся в нем с самого начала». «Воссияет снова краса Боговидная, по образу коей созданы мы в начале.

А эта краса есть свет, чистота, нетление, жизнь, истина... Во всех явится одна и та же благодать, так что каждый будет разделять с близним одну и ту же радость. А потому всякий сам будет радоваться и, видя красу другого, будет сообщать ему свою радость, ибо уже никакое зло не преобразует вида в безобразность».

Истинно и всецело будет Бог «всяческим во всяческом»[47].

См. работы *Несмелова, Тихомирова, Оксиюка,* ст. проф. *И. В. Попова* в «Православной Энциклопедии», т. IV; Fr. Diekamp Die Getteslehre des hlg. Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte d. patristischen Zeit, I, Munchen, 1896; Fr. Hilt Des hlg. Gr. v. N. Lehre vom Menschen systematisch dargestellt, Köln, 1890, H. Koch Das mystische Schauen beim hl.. Gr. v. N. в «Theolog. Quartal schrift» 80, 1898. Сочинение Г. Изданы у Migne s. gr. T. 44—46 (перевод в «Трудах Моск. Дух. Академии»); из них особенно важны «De vita Moysis», «De hominis opifecio (см. особ. 1—3, 5—7, 8, 16 сл., 21, 23—25, 27 сл.), De anima et resurrectione, Oratio in Christi resurrectionem, Oratio catechetica (см. особ. prooem, 1, 2, 5—11, 22 сл. 26), Contra Eunomium (ос. 1, 1—12), De oratione (ос. 3 сл.).

XII

Исход святоотеческого богословия

1. Система Григория Нисского — одно из высших и самых глубоких индивидуальных осмыслений христианства, далеко еще не понятое и не оцененное. Она воспринималась и доныне воспринимается лишь со стороны отдельных проблем, чему способствует то, что внешне-систематического изложения своих идей Григорий, в противность Оригену, не искал и, видимо, хорошо усматривал смысл и цену индивидуальных построений. Он, величайший христианский метафизик, не притязал на отождествление своей системы с соборным учением Церкви, основные черты которого попытался изложить в своем «Большом Катехизисе». Он смотрел на себя как на одного из истолкователей церковной Истины, как все ее истолкователи,— ограниченного и подверженного ошибкам. Сама же Истина Церкви раскрывалась соборно, в меру крайней необходимости: оставляя широкую сферу для индивидуальных ее осмыслений и сосредоточиваясь около основных и жизненных проблем. В главных чертах — так, как еще и теперь может и должно оно быть определяемо,— учение Церкви целиком выражено уже первыми двумя Вселенскими Соборами и великими каппадокийцами. Дальнейшее развитие принесло с собой лишь соборно-вселенское утверждение тех выводов, которые были сделаны

каппадокийцами из Никео-Цареградского Символа (325—381 гг.), уяснило их и дополнило новыми, уже частными учениями. Утвержденная третьим, четвертым, пятым и шестым Вселенскими Соборами Христология являлась лишь раскрытием догмы единосущия, в трудах каппадокийцев уже предвосхищенным. Но если для победы Никейской догмы потребовалось около полувека (325—381 гг.), борьба за Христологию затянулась более чем на 300 лет (VI Вселенский Собор в 680/81 г.).

Для *действительного бытия, знания и обожения* человека, для самой *действительности* и *оправдания* эмпирической жизни необходима полная Божественность Иисуса Христа. Она была утверждена догмой единосущия и раскрыта в имманентном учении о Пресвятой Троице, которое говорило о самом Боге вне отношения Его к миру, но *тем самым Божественно* обосновывало мир как Божественную икономию. Догма единосущия предполагала и уже содержала в себе и исповедание того, что Иисус Христос был действительным, «совершенным» человеком. Без этого единосущие оставалось оторванным от жизни, от Божьего домостроительства отвлеченно-теоретическим умозрением. Ибо для действительного бытия, знания и обожения *человека,* для самой действительности и оправдания *эмпирической жизни* необходимо было действительное человечество Иисуса Христа. Только если Он был действительным, конкретно-индивидуальным человеком, «распятым за нас при Понтийском Пилате и страдавшим и погребенным», может всякий человек уповать на то, что и он существует, что его знание есть действительное знание, а не бессмысленные фантазии, и что он тоже воскреснет и обожен будет. Христос должен быть единосущным и нам, и одним из нас. Все это заключалось в Никео-Цареградском Символе и все это было уже выражено каппадокийцами, как учение об ипостасном единстве во Христе двух природ, или естеств, и, следовательно, двух воль (стр. 131 сл.). И все же Богочеловечество, несомнительно постигаемое в полноте церковного опыта, представлялось оторванному от единства жизни теоретическому мышлению чем-то. невместимым. Вполне понятно, что при остром сознании уже совершающегося обожения, при напряженном стремлении к Богопричастию и расцвете аскетизма (см. гл. V; VI, 2; X, XI) легко забывалась ценность сотворенного Богом мира и самого *процесса* обожения, все человеческое и земное казалось ничтожным, а личность Иисуса из Назарета утрачивала свою конкретность. Напротив, стремление к близкому, кровнородному Спасителю влекло к забвению о Его Божественности: Человек застилал Бога. Так в *монофиситстве* и *несторианстве* оживали гностически-савеллианские и арианские мотивы.

Теоретическое разрешение проблемы было неразрывно связано с учениями об одинаковой реальности как общего (усии, природы),

так и конкретно-индивидуального (ипостаси, личности), и о «причастии» (μεθεξις). Однако освоение именно этих идей представляло большие трудности. Понятные на почве новоплатонизма и христианской александрийской философии, они не согласовались с аристотелизмом, еще остававшимся в сознании многих христианских богословов, как непреодоленное язычество, и даже усилившимся вместе с ростом «чисто научных» интересов. Аристотелизм, хотя и несколько уже новоплатонизированный, исключал мистическую идею единства человека с Богом, или Богопричастие, и, не давая возможности усмотреть реальность общего, позволял сохранить во Христе две природы только путем возведения обеих на степень конкретно-личного бытия, т. е. путем их разделения. Аристотелизм с необходимостью возвращал к арианству (ср. гл. VII), ослабленной формой которого являлось несторианство. Точно так же несторианский уклон Запада привел его в XII в. к возрождению аристотелизма.

Первоначально дело шло не о ясно выраженных лжеучениях, а о некоторых тенденциях или уклонах мысли. Но сознание несомненности церковной Истины вместе с известным увяданием оригинального богословского творчества породили несколько внешнее, формалистическое ее понимание. С IV в. появилось болезненно-подозрительное искание ересей (оригенистские споры, св. *Епифаний Кипрский, Несторий*). С другой стороны, сказывались губительные следствия установленных Константином Великим порядков (стр. 87 сл.). Могучие и властные патриархи александрийские, «фараоны» в Церкви, боролись с возраставшим значением столичной константинопольской патриархии. *Феофил* александрийский добивается падения св. *Иоанна Златоустого*. Племянник и преемник Феофила св. *Кирилл* правдами и неправдами превращает сомнительное православие *Нестория* в явную ересь. И вмешательство Рима, плохо разбиравшегося в существе дела, но неутомимо стремившегося заменить Соборную Церковь папской монархией, осложняет и затемняет развитие. И все же св. Кирилл утверждает Православие, а папа *Лев I* содействует его успеху. Воистину, «сила Божия в немощи совершается».

2. «Если бы Христос был только человеком, Он бы не спас мира; а если бы Он был Богом, Он бы не спас его страданием». «Если бы Он был только человеком или только Богом, Он бы не мог быть посредником между Богом и людьми».

Так писал аристотелевец *Аполлинарий Лаодикийский* (р. 305—310 г., еписк.— 361, ум. до 392 г.; ср. стр. 109, 109 сл.). Следовательно, умозаключал он, «одна воплотившаяся природа Бога Слова»; следовательно, «во Христе Бог и плоть — одно и то же». Человек (по Аристотелю) состоит из тела, души и ума или духа.— Логос «соделался» одушевленною плотью.

«не принимая человеческий ум, ум превратный и оскверняемый нечистыми размышлениями, но — будучи Божественным Умом, необратимым, небесным».

Он «заступил место ума в человеке». «О, новая вера! О, Божественное смешение: Бог и плоть составили одну природу!» Новая вера, конечно, но — безумная, подлинное начало учения об «одной природе» (μία φύσις; μονὴ φύσις) во Христе, или *монофиситства*. Против аполлинаризма сейчас же выступили и св. Афанасий, и каппадокийцы. Оно было осуждено (362 и 381 г.). Но ученики Аполлинария продолжали распространять его сочинения под именами Василия Великого и других признанных учителей Церкви. Этим отчасти и объясняется неточность в терминологии Кирилла Александрийского («природа» вместо «ипостаси»; ср., впрочем, стр. 202 сл.), вызвавшая ряд недоумений и использованная монофистами. Но борьба только начиналась.

Главными врагами аполлинаризма были *антиохийцы,* к которым принадлежали *Диодор Тарсийский* (ум. в 392 г.), глава их школы, св. *Иоанн Златоуст* (ум. в 407 г.), *Феодор Мопсуэстийский* (ум. в 428 г.), «учитель учителей и толкователь толкователей» *Феодорит Кирский* (ум. ок. 458 г.), *Ива Эдесский* (ум. в 457 г.). Они обновили традиции старой антиохийской школы (гл. VII, 2), оплодотворив их малоасийским, «Иринеевским» богословием. Враги аллегорического метода александрийцев, они сосредоточивались на проблемах религиозно-нравственных — и в этом смысле *Златоуст* является одним из трех «вселенских великих учителей» — и на «положительном» богословии — ученейший *Феодорит* дал систематическое изложение христианской веры (ср. стр. 142). Они дорожили конкретным образом Иисуса Христа, но были аристотелевцами и рационалистами. Естественно, что некоторые из них приблизились к «лукианизму» (гл. VII, 2), особенно *Феодор.* Он не хотел думать, как Павел Самосатский; но он не сумел найти своим взглядам место в церковном учении; и св. Кирилл справедливо говорил о его «мерзостях» и «хульных устах».— Во Христе, учил *Феодор,* соединены две природы: единосущный Отцу Бог и единосущный нам человек. «Раз мы пытаемся различать две природы, мы утверждаем, что есть совершенное лицо (πρόσωπον) человека и совершенное лицо Божества». Поэтому *воплощение* лишь «кажется»: Логос приял человеческое лицо, оставаясь Лицом Божественным. Он «обитал» в человеке, но не «по сущности» или «энергии», а по «благоволению», т. е. по «наилучшему и прекраснейшему волению Божьему» и несравнимо с обитанием Его в святых и в пророках.

«Когда же мы рассматриваем обе природы со стороны их *соприкосновения,* мы говорим об одном лице. Тогда одно лице объемлет две природы, и человечество приемлет честь, воздаваемую тварью Божеству, а Божество совершает в человечестве все должное».

Не все антиохийцы думали так и не все так неосторожно выражали свою мысль. Но основная тенденция школы сказывалась и у Феодорита и у *Нестория,* в 428 г. ставшего патриархом Константинопольским. Оставаясь православными, они стояли на грани ереси; и в обличении ее заключалась существенно важная задача Церкви, понятая *Кириллом Александрийским* (412—444 гг.). Несторий помог делу своей неосторожностью. Он сразу же начал бороться с ересями (стр. 142) и, вооружив против себя уже монофиситствующих монахов во главе с *Евтихием,* сам склонился к арианствующим. В Константинополе слышались возражения против наименования Девы Марии Богородицей (Θεοτόκος), закрепленного и литургически (стр. 118 сл.); а прибывшие с Несторием антиохийцы проповедовали: «Мария была человеком, от человека же Богу родиться невозможно». Новый патриарх предлагал компромисс: называть Деву Марию не «человекородицей» и не «Богородицей», а «Христородицей»; но мысль его была православным ясна. Ведь он высмеивал, как языческую басню, мысль о Боге в пеленках или на кресте.

«Разве,— спрашивал Несторий,— у Бога есть мать? Мария родила не Божество, ибо рожденное от плоти плоть есть. Тварь родила не Творца, а человека, орудие Божества».

А за этим уничижением Богородицы, конечно, скрывались склонность к разделению единого Христа на две личности и во всяком случае отрицание того обожения человеческой природы во Христе, о котором писал Григорий Нисский (стр. 132). И вполне справедливо, опровергая несторианство, св. Кирилл сосредоточивал самое идею Православия в имени «Богородица» и настаивал не только на ипостасном единстве обеих природ, но и на том, что оно особенным образом,

«как бы природно» их объединяет. «Говорим, что соединены две природы (φύσεις). После же соединения устранено разделение на две, а посему верим, что одна природа Сына».

Это внешне более чем смелое определение не является, однако, монофиситским, ибо под «природой» разумеется у Кирилла ипостасное единство в его преображающем и человеческую *природу* действии и взаимоотношение природ (communicatio idiomatum). Он всегда настаивает, что природы соединены «неслиянно», «неизменно», «непреложно» (ἀσυγγύτως, ἀναλλοιότως, ἀμετάβλητως, ἀιρέπτως), и отвергает всякое слияние и сосущность (συνουσίοσις). Но нельзя говорить о Христе, разделяя Бога и человека, а следует все относить к одной Божественной Ипостаси.

Многие определения св. Кирилла, взятые вне общей связи его взглядов, звучат как аполлинаристские, да и на самом деле взяты из сочинений Аполлинария, пущенных в оборот его учениками под

именами Василия Великого, Афанасия Великого, Григория Чудотворца, как Феликса и Юлия. Сам Кирилл давал им православное истолкование и даже нашел общий язык с умеренными антиохийцами. *Евтихий* и собравшиеся вокруг его имени *монофисты* связывали свое учение именно с этими опасными формулами св. Кирилла, вырывая их из общей связи. Правда, они не могли уже просто утверждать единственность природы Христа, что привело бы их к чистому аполлинаризму и даже докетизму. Они утверждали единое естество Христа после Его рождения от Марии и говорили о Его «одной, но сложной и двойственной природе», т. е. допускали какое-то различие природ Божественной и человеческой до их соединения. Евтихий соглашался, что Иисус Христос приял человечество от Девы Марии, но человеческое естество единого Христа представлялось ему сверхъестественным, не нашим, *не единосущным нашему*. Понятно, что противникам было уже нетрудно принудить его к выводам явно аполлинаристского и докетического характера; и ясно, что монофиситство, отрывая людей от Христа, обесценивало и человеческое знание, и человеческую свободу, и человеческое бытие.

Кириллу удалось провести осуждение Нестория на III Вселенском Эфесском Соборе (431 г.), утвердившем и его вероучение и его анафематизмы, которые стали скоро замалчиваться и на Востоке, и на Западе. Несторий до конца своих дней (ум. ок. 450 г.) мог искренне считать себя православным и верить в торжество своей веры.— Составленное, вероятно, *Феодоритом* согласительное исповедание было подписано и Кириллом. Послание (τόμος) Льва I, приемлемое для антиохийцев, было признано на Востоке; и Лев I вместе с Флавианом Константинопольским выступили против евтихиан (монофиситов). IV Вселенский Халкидонский Собор (451 г.), осудив их, провозгласил учение о двух, только по Ипостаси единых природах во Христе, о полноте каждой и их неслиянности. Но, если антиохийцы искренне отождествляли учение Церкви со своим, а Рим скорее всего стоял на их точке зрения (ср. стр. 142, 117 прим.), это могло происходить лишь от того, что не придавали должного значения анафематизмам Кирилла. А без них учение Церкви не может считаться выраженным во всей чистоте и полноте. Ведь именно высказанное в них предполагается и догмой о «двух рождениях *Бога Слова*»: предвечного от Отца и во времени от Девы Марии (V Вселенский Константиноп. Собор 553 г.).

Полная ясность догмы об ипостасном единстве была достигнута лишь после победы над последним видоизменением монофиситства — над учением об одной Божественной воле во Христе, или *монофелитством* (VI Вселенск. Константиноп. Собор 680/81 г.). Здесь борьба была еще более тяжкой и жестокой, а испо-

ведничество св. *Максима* явило высочайший пример христианского мужества. Но сама проблема представлялась лишь дальнейшим развитием и утончением монофиситства и попыткой выразить его в форме, согласуемой с православной догмой. Так, уже антиохийский патриарх *Севир* (522—528 гг.), монофисит, аристотелевец и тонкий диалектик, признал, хотя и с некоторыми оговорками, учение о двух естествах. Но он не мог согласиться с необходимым выводом из этого, именно с учением о двух энергиях во Христе. Ибо, если и можно еще с аристотелевской точки зрения допустить некоторое неопределенное, безличное естество или природу, как потенцию,— действие естества или природы, действительность и энергия ее обязательно мыслятся в смысле чего-то личного, ипостасного. Если же так, то, рассуждали севириане, надо допустить во Христе Иисусе две ипостаси: Божественную и человеческую. Подобное же признание во Христе двух ипостасей, или лиц, и невозможно, и противоречит догме. Значит, в Нем лишь одна «Богочеловеческая энергия». А отсюда следует, что в Нем и одна воля, которая и обнаруживается в действии. Таким образом, монофиситство переродилось в *монофелитство,* т. е. в учение об одной воле. Кое-что человеческое во Христе таким путем сохранялось и чрез Христа оправдывалось. Но это «кое-что» было очень малым — неопределимой потенцией; и нельзя было оправдать ни индивидуального знания, ни индивидуального обожения. Вместе с тем утрачивалась идея причастия и подрывалась идея творчества из ничего.

Догматическими определениями Церкви обосновано христианское знание, как наше человеческое и даже индивидуализующееся, но по ипостасному единению природ и нашему чрез Иисуса Христа Богопричастию могущее и в нас быть абсолютно, т. е. Божественно истинным. Нет ничего абсолютно человеку «трансцендентного» (томизм — кантианство); и знание наше не субъективно, не репрезентативно, но, хотя и не совершенно, не есть только человеческое. Несовершенно наше Боговедение, но чрез Христа Иисуса и Бог нам не трансцендентен. Равным образом и воля наша как безличная «душа» нашей природы, или «иррациональное» влечение, как *возможность* своего конкретно-личного осуществления, может, согласуясь с Божественной волей и природой, свободно осуществить себя в едином Богочеловеческом, личном, или Ипостасном, акте Христа *(Григорий Нисский* и *Максим Исповедник),* хотя и предполагающем *две* природы, *две* воли, *две* энергии. Возможно без нарушения нашей свободы полное обожение, хотя и не слиянием природ и воль, а Богопричастием или «как бы по единению природному схождением» *(Кирилл).* И наше развитие во Христе является действительным ростом Тела Христова, или Церкви, в эмпирическом бытии. Разумеется, все это несовершенным,

да еще грешным человеческим умом может быть постигнуто лишь очень приблизительно. Но все это — исконная христианская проблема отношения между тварью и Творцом и Спасителем, проблема Божьего творения и тварного Богопричастия. Ею определен труд отцов Церкви, и она же является средоточием в умозрении *«Ареопагитик»* и св. *Максима Исповедника.*

3. Последним самоопределением языческого эллинизма была новоплатоновская философия, вобравшая в себя и стоицизм и аристотелизм, который в чистом виде не существует уже с половины III в. Новоплатоновская теософия выросла из того же корня, что и филонизм и христианский гносис (гл. V), и находилась в весьма сложном взаимодействии с христианством. Частью новоплатонизм наступал *(Порфирий),* частью осваивал христианские идеи *(Амелий)*. Во всяком случае он пытался остаться самобытным и достиг последнего своего расцвета в *Прокле* (410—485 гг.), частная школа которого в Афинах была закрыта Юстинианом в 527 г. и рассеялась, тогда как александрийский новоплатонизм погиб еще раньше — в кровавой расправе черни со знаменитой Ипатией (415 г.). В лице переходивших в христианство новоплатоновцев, в лице христиан, осмыслявших новоплатонизм и раскрывавших истинное его существо, совершалось его крещение и вместе с тем крещение всей эллинской мудрости. Мы знаем уже, как относились к Платону великие каппадокийцы, с каким мучительным трудом перерабатывали антиохийцы элементы мало освоенного новоплатонизмом аристотелизма. Переводчик Плотиновых «Эннеад» *Марий Викторин* в глубокой старости переходит в христианство (355 г.). По его переводу изучает Плотина *Аврелий Августин* (354—430 гг.), чтобы, отождествив психологизированный им новоплатонизм с христианским учением, креститься и вырасти в подлинного отца западной Церкви. В 402 г. ученик Ипатии *Синесий* становится епископом Птолемаидским. После закрытия афинской школы Прокла *Гиерокл* (ок. 530 г.) делается учителем *Энея и Прокопия,* основателей христианской школы в Газе. Вьенский пресвитер *Клавдиан Мамерт* (ок. 469 г.) «отличается от платоновцев только верой и одеждой». И вероятнее всего, христианином был платонизирующий *Боэций* (480—527 гг.).

Еще ранее — между 485—515 г.— появились сочинения *«О Божественных Именах», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О мистическом богословии»* и 10 *«посланий»* (может быть, и «гимны»: их цитирует Эриугена, I, 74). Автор их отождествляет себя с мужем апостольским и «первым афинским епископом» *Дионисием Ареопагитой* (ср. Деян. XVII, 34). На самом деле он прекрасно знает и перерабатывает новоплатоников: прежде всего Прокла, но также и Плотина, Порфирия, Ямвлиха, пользуется Филоном и вдохновенно продолжает традиции александрийцев

и каппадокийцев. Вероятно, он был родом из Сирии и сначала — язычником. Исключительный религиозный подъем, необычайная глубина и острота богословско-мистических умозрений, сам язык, выразительный, темный и странный, рано заставили признать мнимое авторство: св. Максим был первым истолкователем Ареопагиты и горячим защитником его идей и легенды. Можно сказать, что Православная Церковь допустила «Ареопагитики» в свою «свято-отеческую» письменность. Во всяком случае они сильнейшим образом сказались в развитии богословской и мистической мысли не только на Востоке, но и на Западе. Первоучитель славян св. *Кирилл* чтил и знал их. (Первый слав. перевод в 1371 г.)

В «священных глаголах», единственном источнике Боговедения (стр. 119), скрыт глубочайший, не всем доступный смысл. Раскрытие его и есть богословие, которое бывает *катафатическим* или *апофатическим* (стр. 120—122). Катафатическое, или утвердительное, богословие высказывает положительные определения Божества, или «имена» Бога, который как источник и начало всего «всеименен»; и вершина катафатики — учение о Троице. Но катафатическое богословие, определяя Бога, тем самым Его ограничивает, а потому недостаточно. Необходимо восполнение катафатики богословием апофатическим, или отрицательным, утверждающим, что к Богу не применимо никакое имя, что Он и «безыменен». Однако, во-первых, апофатика истинно утверждает Совершенство Божие как катафатика его ограничивает или отрицает, а во-вторых, она мыслима лишь в связи с катафатикой, будучи другой стороной того же самого единого богословия. Благодаря апофатике душа восходит от «движения прямого» (выражающегося в познании внешнего, или чувственного) чрез движение «эликоидное», или спиралевидное (т. е. дискурсивное, разумное знание), к совершенному «движению круговому», т. е. к сверхъумному экстатическому Боговедению (стр. 135 сл.). Но Бог приемлется не отвлеченно-познавательно, а всецело, и «познание Сущего и есть то, что существует». Поэтому сверхъумное, мистическое Боговедение является всецелым Богопричастием. Разум перед ним цепенеет.

«Темна тьма в свете, особенно — в свете великом; таится неведение в знании, особенно — в знании великом. Но сие надлежит понимать превозвышенно и преистинно, а не в смысле отрицательном, ибо «сокрыто в Господе неведение», и «тьма Его таится от всякого света и прещает всякое знание».

Бог не Краса, не Бытие, не Благо, высшее из Его определений, даже не Божество и не Бог, ибо Он все это превышает, все в Себе содержа. Он — «Единица единосоделавающая всей единицы». Нет!— Он «не один, не причастен единому, не имеет единого», а превыше единства. Бог — покой, стояние, стойкость, но

«благочестиво думать, что Он движется... Ведь Он всяческое ведет в сущность и содержит, обо всем промышляет, присущ всему... Недвижным от Божественности разумом дозволительно славить и движение Бога».

Есть только Бог. В Нем все, и Он все во всем. Но Он «не что-либо из сущего и не что-либо из несущего» — «ни полагание самой всецелости, ни отъятие». Божество — Всеединство и действительное единство противоположностей (coincidentia oppositorum), почему Оно и выше всяких имен, выше движения и покоя, небытия и бытия, их в Себе содержа.

Бог — Троица единосущная; но это не делает Его множественным и раскрывая — не умаляет Его сокровенности. А в троичном Самораскрытии Божества — первообраз всяческого бытия: всякого отцовства и сыновства в Богоподобных духах и в человеке, троичности и их природы, как неразделимого единства бессмертных и неизменных сущности — мощи — действительности (οὐσία — δύναμις — ἐνέργεια). В Единородном Слове, «в начале всяческого», и чрез Слово раскрывается Бог, и возникают причаствующие Ему «первоисточные причины». Они исходят от единства и составляют в нем и в себе простое неделимое единство. Но «шлет свою Богообразную улыбку взорам ума» Богоумозрение, и мы различаем десять «первоисточных причин», первопричаствующих и нисходящих во все множество первообразов (παραδείγματα), логосов, или идей, всего сущего. Когда первопричины «исходят в свои до бесконечности умноженные действия, приемлют они численную и стройную множественность», иерархическую. Однако они, изойдя во множество, и возвращаются в единство, и в себе всегда составляют единство. Так создается и возникает причаствующий Богу тварный мир. В его иерархическом строении первое место принадлежит первопричинам и миру идей. Высшие чины его являются посредствующими в Богопричастии низших, которые лишь чрез них причастны Богу и в меньшей, чем они, мере, ибо причиняемое всегда ниже и меньше причиняющего. Этот мир является движением от Бога до крайних пределов естества и возвращением от них по тем же ступеням иерархии к Богу. Но в основе его бытия лежит движение самого Божества; которое, как Любовь, движется и творит и, как Любовь-Любимое, все сотворенное к Себе влечет и движет. Ведь Любовь —

«простая сила, движущая себя к некоему единящему соумерению от лучшего из существующего до низшего и от низшего опять, последовательно чрез все, до лучшего. Эта сила из себя, чрез себя и к себе назад приводит себя и всегда одним и тем же образом свита в себе самой».

Ареопагита не только утверждает непостижимость Божества, но делает ее основой всего своего учения. А благодаря этому по-новому раскрывается глубокий смысл творения из ничего.— Тварь не только создана из ничего, т. е. сначала не существовала, а потом

начала существовать. Она сама по себе и есть ничто, не существует.

«Конечно, не было бы существующего, если бы не принимало оно существования и начала» от Бога, т. е. не Богопричаствовало. Но «под всем существующим и несуществующим не надлежит разуметь ничего, кроме причастия к Божественной Сущности».

Бог ничему не причаствует и есть все чрез Себя самого, являясь источником и началом всего. Тварь же есть причаствующее к Богу, но так, что вне Богопричастия ее совсем нет. Да и в Богопричастии-то она «есть» не в том смысле, как Бог, ибо является и не бывшей, т. е. тварной, и только *становится* в Бога, обожается. Следовательно, по содержанию своему мир — Божественность, умаляемая в твари и тварью, или Богоявление (Теофания) как явление Бога в ином, которого вне Бога нет.

Если так, то «Божество — бытие и сверхбытие всяческого», и «Бог именуется единым потому, что Он — всеединo всяческое». Он

«исходит во всяческое, во всяческом соделавается и всяческое содержит. По превосходству Своему... Он — ничто в ничто чрез ничто; но возносится Он надо всем, сам в Себе самом преподобно и вечно существуя, стоя и пребывая».

Так, все числа в монаде единятся, исходя же из нее, различаются и множатся. Так, все радиусы едины в центре и различаются все более по мере удаления от него. Бог — и «великое и малое». Но «не часть Он и не целое, а целое и часть, как сообходящее, предвозвышающее и превосходящее все, и в Себе самом — часть и целое». Он не умаляется этим, ибо «совершенен Он в несовершенном, как совершенство первоначальное, несовершенен в совершенном — как сверхсовершенство». Вспомним, что Бог выше бытия и небытия, а потому может содержать в Себе и все развитие мира как один лишь момент Его Всесовершенства, и что Богоявление умаляется тварью.

Зло не может быть вечным: тогда бы оно было уже благом. Оно не устойчиво, не сущностно, не природно. По природе своей не злы даже бесы, ибо зло не природа и не сущность, а «вожделение не сущего». Объективно оно — умаление гармоний, пребывание существа ниже его чина. И «природа бесов зла не тем, что она есть, а тем, *что* она не есть». Ведь вожделение, являющееся злом в ангеле, вовсе не является злом в каком-нибудь звере. Зло — вызванное свободным изволением нарушение иерархии. А свободное изволение — это не что иное, как «отказ от деятельности, обращающейся вокруг блага Божественного», и потому — бессилие и слабость. Зло — вольное нежелание сохранять свое место в иерархии бытия, для бесов — нежелание быть ангелом, для человека — быть человеком. В пределе своем зло — небытие, ничто.

Причиняющее всегда выше причиняемого. Поэтому мир ниже Бога, не обладает Его совершенством и конечен. Творение *словно* истекает от Бога, выбивая ключом из Его полноты. И оно постепенно, иерархически умаляется в степени Богопричастия, чтобы, дойдя до предела, по тем же ступеням вернуться в Бога. Но это не самоистечение Божества, ибо «причаствующее» не Бог. Тварный мир иерархичен; и каждый чин иерархии является необходимым посредником между непосредственно высшим и непосредственно низшим в деятельности, знании, бытии и благе. Он для низшего — провидение. Высшие духи *небесной,* или ангельской, *иерархии* — первая триада серафимов, херувимов и престолов — находятся в предверии Сверхсущной Троицы. За ними следуют триады вторая (господства, силы, власти) и третья (начала, архангелы, ангелы). К последней, или к ангелам, в собственном смысле слова примыкает иерархия земная. Ее смысл — в спасении свободно злоупотребивших своей свободой и потому павших существ. Чрез ангелов нисходит к людям Богооткровение; однако разница в религиозно-нравственном состоянии народов и людей обусловлена собственной свободой народов и людей, а не их ангелами.

Спасителем павшего является сам Логос, «пребожественный и пресущностный Ум, который есть начало и сущность всякой иерархии, всякого освящения и «теургии», или «Богодействия». Он, само Пресущностное Единое, в силу троичного раскрытия Бога и в обращенности к «исполняемому» Им миру есть пресущностный Иисус, причина всего и всего сопряжение. И хотя Он получал откровения чрез ангелов, как и Сам открывал им сокровенное, Он непосредственно соединен с людьми Боговоплощением и непосредственно соединяет их с Богом. Иисус Христос — «неслиянно» соединенная с человечеством Божественность, Ее у нас всесовершенное и неизменное существование. Но Он — «от нас», по вочеловечению истинный и совершенный человек, хотя по отношению к нам Он и «сверхприроден», т. е., имея все наше от нас, имеет это превосходящим образом, что и есть обожение в Нем человечества (стр. 131 сл., 144 сл.).

Справедливо искупив нас от дьявола, Христос ради нашего Богорождения снизошел до смерти на кресте и положил основание нашему обожению чрез таинства и церковную иерархию.— Мы не ангелы и нуждаемся еще в «символах», или «таинствах» (крещении, причащении, миропомазании) и таинственных воздействиях. Оглашенных, одержимых и кающихся очищает «литург» (=дьякон). Мирян просвещает «иерей», обладающий и властью очищать. «Терапевтов» (=монахов) усовершает «иерарх» (=епископ), обладающий также властью просвещать и очищать. Так раскрывается церковная иерархия, прообразованная в Ветхом Завете, и выясняются строение Церкви и смысл ее тайнодействий.

4. Через сто с лишним лет появления «Ареопагитик» их истолковал («Scholia»), ввел в христианское богословие и окружил высоким авторитетом св. *Максим Исповедник,* один из величайших, но забытых метафизиков Православия. По методу своему он, проникнутый верой в бесконечный смысл Писания,— комментатор-аллегорист. Но в многочисленных своих толкованиях к творениям св. отцов, особенно Григория Богослова («Ambigua»), в сжатых афоризмах («Capita»), отдельных трактатах (особ. «Quaestiones ad Thalassium), в полемических сочинениях против монофелитов св. Максим развил целую систему, наиболее по основным мыслям близкую к Ареопагите и Григорию Нисскому. Писал он, однако, не систематически, тяжелым и темным языком, затруднявшим даже славного книгочия патриарха Фотия; и к изучению его, можно сказать, еще и не приступали. Его систему можно предчувствовать, но нельзя еще знать; равно — и его значение в развитии Православной мысли. Здесь дается лишь предварительный и неполный очерк.

Как уже у Дионисия, творение из ничего получает более глубокий смысл в учении о теофании.

> «Освещенный солнцем воздух кажется не чем иным, как светом: не потому, что теряет он свою природу, но потому, что свет в нем преобладает — да признают это самое бытием света. Так и человеческая природа, присоединяясь к Богу, во всяком отношении есть Бог: не потому, что перестала она быть природою человеческою, но потому, что приняла причастие Божественности — да видится сущим в ней один только Бог».

И как не видно воздуха, если он не освещен, так нет и твари без Бога. И как только разумом можно признать ставшее в огне жидким и обратившееся в огневое качество железо, так разум лишь различает в теофании тварь и Бога.

> «Теофания соделавается не из иного чего, но — только из Бога. Созидается она из снисхождения Божественного Слова... как бы сверху вниз — к человеческой природе, Им созданной и очищенной, и из вознесения человеческой природы горе — к названному Слову чрез Божественную Любовь».

При этом, «поскольку человеческий ум восходит чрез любовь, постольку Божественная Мудрость, т. е. Слово, «нисходит чрез милосердие». Ибо Любовь и есть начало Божественности, а все тварное бытие кругообращение Божественной Любви. Как Любовь, Бог

> «движется, словно влагая неразлучное соединение дружествования и любви в приемлющих их;— и движет, словно чрез природу привлекая желание движущегося в Него; и снова движет и движется, словно жаждая, чтобы Его жаждали, и дружествуя дружествованию к Нему и любя быть любимым».

В круговом движении твари «начало всяческого есть и конец всяческого», причина и цель. Бог «сам не ради чего-либо», но все ради Него. Все потому и страдает, т. е. переходит от одного к другому, что стремится «природною силою к Бесстрастному и Самодов-

леющему», т. е. к Богу, как к своей цели. Поэтому в тварном мире необходимо движение (т. е. *тварное* движение), которое не что иное, как «природная сила, стремящаяся к своему концу», или «страдание, переходящее от одного к другому». И мир будет двигаться и страдать, доколе не достигнет своего конца, который есть и его начало, или Бога и доколе в Боге не успокоится. «Справедливо назвать конец этой жизни не смертью, а удалением от смерти и... концом всяческого зла». Но если мир необходимо движется, он столь же необходимо пространственен и временен. Ведь только Бог обладает истинным, безначальным и беспредельным бытием. Все прочее «есть» лишь «некоторым образом», т. е. ограниченно, относительно. А

«быть некоторым образом значит быть местно; и начать быть некоторым образом значит быть временно. Поэтому все, что существует, кроме Бога... по необходимости объемлется местом и временем» и «познается только в месте и времени».

Ведь пространство и время (а «с местом всегда и во всяком отношении соразумеется время», как и обратно) и есть конкретная ограниченность твари.

Путь Божественной творческой Любви осложнен свободным отпадением твари от Бога и утратой ею своего Богоподобия, а потому — забвением о происхождении своем. Тварь сосредоточилась на себе. И это себялюбие, став источником наслаждения, разрушило первозданную гармонию и повело к разложению, т. е. страданию и смерти. Так определился первый период бытия, как путь чрез наслаждение к смерти. Творение мира приняло форму разделения единой «природы».— «Сущность всего соделанного распадается на пять подразделений», существенных, но омраченных грехом.

«Первое из подразделений этих отделяет сотворенную всецело и приемлющую бытие чрез рождение природу от Природы Несотворенной»: «Бог по благости Своей сразу соделал пресветлое расположение всего существующего».

Затем всецелость сотворенной природы разделилась на умопостигаемое и чувственное. В-третьих, чувственное подразделилось на небо и землю; в-четвертых, земля — на рай и круг земной. Круг же земной — «некое неугасающее горнило всяческого и природно занимает средину всех крайностей», как средоточие и реальное единство мира. А его центр — Человек, подлинное горнило и средоточие всего сотворенного.

«Частью себя человек владеет вместе с чувственным, поскольку он тело; частью — с умопостигаемым, поскольку он — дух. А потому содержит он в себе всю тварь». «В него, как в горнило, стекается все созданное Богом и в нем из разных природ, как из разных звуков, слагается в единую гармонию».

Все находилось в Человеке, дабы чрез него быть возведенным к Богу. И не следует понимать первозданного и совершенного Человека

как часть; скорее — как объемлющее. Для Максима временно-пространственная ограниченность, как и эмпирическая разделенность мира, уже связаны со грехом. Он развивает идеи Григория Нисского о материи и теле: не представляет себе стихий пространственно, делимыми на части (стр. 125 сл.).

«Человек существует не в том, в чем он теперь кажется находящимся, но — поскольку существует — находится в сокровенных причинах природы, по коим первоначально создан и к коим возвратится».

Он согрешил и — пятое деление природы — распался на мужа и жену, разделился во множестве различий. И это было утверждением греховной разделенности всего мира. Конечно, все сотворил Бог; Бог сотворил и жену. Но Бог сотворил ее по предуведению того, что человек согрешит. Впрочем, Бог все творит сразу, и в Нем всегда всякий миг времени, как настоящее.

Только Богочеловек мог воссоединить разъединенное; и в этом воссоединении заключается дело Иисуса Христа.

«Обновляются естества, и Бог соделавается человеком, дабы спасти погибшего. В целом природы чрез Себя всецело воссоединяет Он расщепленное..; в Себе самом нововозглавляет Он всяческое Отца, т. е. воссоединяет то, что на небе и на земле и что в Нем сотворено».

Ибо Он — «ипостась всякой благодати и всякой добродетели», истинный Сын Божий. «Нет в Нем ни мужа, ни жены»: Он явил в Себе «подлинно и истинно только человека, который несет образ чистый, совсем не касаемый отметами порочности». Затем

«вместе с земным Своим, нашему соприродным телом, измененным в сущность духовную, возвратился Он на небо и явил единую существующую и всяческую чувственную природу. Затем, последовательно пройдя чрез все небесные, божественные и умопостигаемые чины, объединил Он чувственное и умопостигаемое с душою и телом, т. е. полною нашею природою, являя в Себе самом совершенно неразделимое и неподвижное стечение всей природы по первоначальнейшему разуму ея».

Христос неразлучимо и всецело объединил в Себе рай и круг земной, небо и землю, чувственное и умопостигаемое.

«Показывает Он, что существует одна вся вместе всяческая тварь, как некий один человек, как исполнившаяся взаимосхождением частей своих и взирающая на самое себя чрез ипостась всецелости».

Христос все соединил с Богом, всяческое во всяческом.

«О, чудо Божественной милости к нам! Единое и тоже явит по обладанию благодати весь вселенною окруженный и соделанный человек всему Богу. Всячески Бог он, кроме того, что лишь подобен Ему по сущности; и всего Его приемлет. От Него будет он обладать Богом как наградою восхождения, Богом единственнейшим как концом движущегося, движения и несомого в нем стоянием твердым и недвижным, и всякого конца, установления и закона, разума и ума, Богом как бесконечным концом и беспредельным пределом природы».

Христос — истинный Бог и истинный человек. В Нем — две природы, две воли, две энергии, но одно Лицо — Божественная Ипостась. Однако еще *Григорий Богослов* говорил, что человеческая воля Христа «была не против Бога, а всецело обожена». И св. Максим вслед за Григорием Нисским и Ареопагитой подчеркивает обоженность человеческой природы во Христе (стр. 144—145).— Чрез соединение ее с Логосом стало возможным, что воля Логоса дала воле человеческой твердость и неизменность направления, осуществляемого согласно с волей Логоса в Ипостасной деятельности.

«Когда алкал и жаждал Христос, алкал и жаждал Он не так, как мы, но как некто, кто над нами; именно — подчинялся Он этому свободно. Тоже истинно устрашался Он, но не так, как мы, а совершенным образом. Говоря вообще, то, что в Христе было природным, обладало еще и сверхприродностью, дабы чрез сие познана была природа из энергии и еще; свободное снисхождение Бога — из особого рода ея».

Подобным же образом сверхъестественно совершает Христос изменение естества праведных, обожает их. Нисходящая от Бога благодать становится одним (но не по сущности!) с человеческой волей, так что в *этом* смысле можно даже говорить об «одной» воле Бога и святых: поскольку обе воли направлены на одно и осуществляют одно — обожение. Верой и Боговедением достигается *возможность* Богосыновства. Дух Святой, нисходя на человека и даруя ему неотъемлемость и осуществленность этой «возможности», делает его *действительным* сыном Божьим. Испытавший такое преображение, «второй», или «соделанный», Бог, как Тот, кто в Себе и из Себя обладает Божеством, есть сам Бог истинный. И если в Первом Адаме человечество движется чрез наслаждение к страданиям и смерти, Второй Адам ведет его чрез страдания и смерть к жизни истинной.— Св. Максиму пришлось до дна испить чашу страданий.

Родился он (ок. 580 г.) в знатной константинопольской семье и получил прекрасное философское образование. По природе слабый и склонный к созерцательности, он тем не менее начал служебную карьеру: император Ираклий (610—641 гг.) сделал его своим «первым секретарем». Но, более одушевляемый Божественной философией и монашеской жизнью, скоро удалился он в монастырь на другой берег Боспора, где и сделался игуменом, что по времени совпало с выступлением патриарха Сергия, думавшего своим *монофелитством* (633 г.) примирить с Церковью монофиситов. В 643 г. мы встречаем св. Максима в Африке, в окружении императорского наместника *Григория,* который, искренне чтя Исповедника, стремился использовать Православие в собственных своих целях — для борьбы с императором. Здесь на публичном диспуте с бежавшим из Константинополя монофелитским патриархом Пир-

ром Максим обнаружил и силу своей веры и весь блеск своей диалектики. Он убедил Пирра принести раскаяние римскому папе. После же гибели Григория вынужден был укрыться в Риме и сам Максим. По его настояниям папа *Мартин I* (649—655 гг.) созывает Латеранский Собор (649 г.) и на нем проводит осуждение монофелитства и утверждавших его императорских указов («ἔκθεσις» Ираклия 638 г. и «τύπος» Константа II 648 г.). Вполне естественными следствиями этого были аресты папы и Максима (653—654 г.), перевезенного на суд в Константинополь. Он давно уже стал душой Православия и — под угрозой гонений — одним из немногих его бесстрашных защитников. От него старались добиться отречения всякими возможными способами: посулами и угрозами. Его обвиняли и в оригенизме, и в государственной измене (связь с Григорием), и в отрицании священнического сана императора (он отрицал за императором право вмешиваться в догматические решения Церкви); его сослали во Фракию, но он оставался непреклонным, исповедуя две воли и две энергии. Снова, в 656 г., прибегли к допросам, угрозам и избиениям, вызвавшим справедливое замечание присутствовавшего при этом епископа, что «канонические дела решаются иным способом»; попытались, хотя и безуспешно, натравить на него толпу и, наконец, сослали на окраину империи (в Перверис). В 662 г. его вместе с двумя учениками снова привезли на собор в Константинополь и потребовали отречения. Но Максим сознавал, что в нем — воля Церкви и что он останется в Церкви, даже если бы все отреклись.— Префект получил приказ подвергнуть непокорных пытке, урезать им до корня «богохульный» язык и отсечь правую руку. В таком виде протащили их по всем 12 частям города и затем сослали в Аацику на восточном берегу Черного моря. Здесь Максим скончался. Предание рассказывает, что перед смертью он, несмотря на усеченный язык, заговорил. Конечно, его языком говорил и его рукой утверждал Православие VI Вселенский Собор (680—681 г.).

5. Максим Исповедник является последним носителем творчески-богословского духа в святоотеческой Церкви. Его учение не находит отголосков, и с VI еще века оригинальная мысль замирает. Богословие и философия, в которой все большее значение приобретает Аристотель, сводятся к собиранию, систематизации и, часто внешнему, освоению уже достигнутого. Изредка появляется запоздалая полемика с язычниками. *Эней Газский* и брат *Прокопия Газского* (стр. 147) *Захария еп. Митиленский* (ок. 536 г.) опровергают новоплатоников, оспаривая вечность мира и метемпсихоз, защищая бессмертие души; к ним присоединяется (ок. 529 г.) *Иоанн Трудолюбивый* (Филопон). Делаются попытки разработать отдельные проблемы — *Немезий* (V в.) пишет о «Природе человека», и уяснить догму — тот же *Иоанн Трудолюбивый,* аристо-

телевец, в объяснении Троицы и Боговоплощения договаривается до троебожия и монофиситства; его с большой остротой и силой опровергает ученый *Леонтий Византийский* (ок. 475—543 гг.). Но лишь на грани VII и VIII в. подводится итог святоотеческому богословию.

Св. *Иоанн Дамаскин* принадлежал к влиятельной чиновной семье Дамаска. Ок. 730 г. он оставил свою доходную должность и вместе со сводным братом своим Косьмой, позже епископом Маюмским, удалился в монастырь около Иерусалима. Еще до 730 г. выступил он с красноречивой защитой иконопочитания, неуязвимый под властью халифов для императоров иконоборцев *Льва III* Исавра и Константина Копронима. И если иконоборческий собор 734 г. четырекратно проклял «Мансура» (арабское имя Иоанна), память «Златоструйного» (Χρυσορόης), как главного защитника иконопочитания была высоко поставлена VII Вселенским Никейским Собором 787 г. (Иоанн скончался до 754 г.). Утверждение иконопочитания связывает имя св. Иоанна Дамаскина с торжеством Православия.— Иисус Христос есть действительный и в человечестве Своем образ Бога Невидимого, ибо «в Нем обитает полнота Божества телесно». Нельзя уже, вслед за монофелитами и монофиситами, отрицать *полноту* Его человечества, т. е. и Его конкретную индивидуальность. Тем самым оправдывается и обосновывается во Христе конкретная индивидуальность всякого человека, необходимо связанная с его телом. Оправданность и будущая обоженность индивидуального тела и находит себе реально-символическое выражение в святой иконе. Это возможно и понятно, ибо, если оправдано тело, оправдано и все нерасторжимо сопряженное с ним телесно-материальное бытие, конечно, не в греховной его ограниченности, а в истинном усовершении его существа. Такое усовершение и начинается на земле в церковном культе чрез реально связывающую телесно-материальное бытие с бытием совершенным и уже освящаемую Церковью «часть» этого земного бытия, т. е. чрез иконы Спасителя, Богоматери и святых и чрез святые мощи. Иконы как бы ведут верующего к «святому святых» культа — к действительному соединению с Богом в таинстве Тела и Крови Христовых. И не случайно в развитии православного культа имя св. Иоанна Дамаскина должно быть поставлено рядом с именами св. Иоанна Златоустого и св. Василия Великого. Он прославился своими песнопениями богословского характера, своей ученостью и исключительной начитанностью в Писании и творениях св. отцов. И даже полемические его сочинения обнаруживают редкое душевное благородство, мягкость и терпимость.

Дамаскин не обладал творческой богословски-философской мыслью, и его аристотелизм ей не способствовал. Но у него было несомненное чутье к догматически важному и большое логически-

техническое умение — дар систематизаций и определений. Не стремясь к новым построениям, он тщательно и любовно собирал и систематизировал все главное, что установили Соборы Церкви и чему учили ее величайшие богословы (главными источниками его были каппадокийцы, особенно Григорий Богослов, Кирилл Александрийский, Дионисий Ареопагита, Максим Исповедник, Леонтий Византийский). Иоанн, самый «церковный» из св. отцов, дает полное и ясное изложение Православной догмы, искусно минуя спорные вопросы, везде выдвигая твердое церковное основание, но и нигде не закрывая дальнейших путей. Не случайно к началу XIII в. главный труд (третья часть его) Дамаскина был переведен, хотя и варварски, на латинский язык и, послужив образцом для «Сентенций» Петра Ломбардского, повлиял и на высоко ценившего его Фому Аквинского.

Этот труд — «Источник ведения» (Πηγὴ γνώσεως). Он подразделяется на три части: на философское введение (κεφάλαια φιλοσοφικά), называемое также «диалектикой», на опровержение ересей и на «Точное изложение Православной веры» (Ἔκδοσις ακριβὴς τῆς ὀρθοδόξον πίστεως, de fide orthodoxa). В «Точном изложении» последовательно рассматриваются учения о Боге, Троице, о сотворении мира, ангелах и бесах, видимой природе и рае, о человеке, его свойствах и Божьем провидении, о Боговоплощении, Богочеловеке, о крещении, евхаристии, почитании святых, Св. Писании, о зле и конце мира. До сих пор «Точное изложение» является основной символической книгой Православия; и едва ли возможно указать другую, равную ей по объективности, полноте и сосредоточенности на несомненно церковном. Она дает то, чему учит Церковь, нимало не стремясь к системе, неизбежно индивидуальной и только как индивидуальная и ценной. Можно сказать, что труд Дамаскина призывает к систематическим построениям и показывает, на чем они должны строиться, из чего исходить и чем поверяться.

Появление «Точного изложения» было глубоко знаменательным, завершая величайший и доныне единственный творческий период в развитии христианского богословия. Богословская мысль не умерла, конечно. Но пути ее изменились. С одной стороны, она как бы сосредоточилась в себе, уйдя в созерцательную тишину келий и пустынь и там осуществлялась в подлинной жизни мира; с другой — она оставалась действительным основанием жизни и знания для самого мира. Только мир сначала осознал ее односторонне в западном христианстве, потом, отождествив ложность этой односторонности с ложностью основания, отверг его и попытался идти своими путями. На самом деле он вернулся на старые проселочные дороги ереси: под новыми именами стал повторять давно отвергнутые лжеучения, их не узнавая.

К § 2.— Об *Аполлинарии Лаодикийском* см.: *А. Спасский.* Историческая судьба сочинений А. Л. Сергиев Посад, 1895; Lietzmann Apollinaris von Laodicca und seine Lehre. Texte und Untersuchungen. Tübingen, 1904; Hauck (Herzog). Realenzyclopedie für protestantische Theologie und Kirhe.

Основным является классический труд проф. *Н. Н. Глубоковского,* см. еще работу *Гурьева.*

К § 3. *Дионисий Ареопагит* De cael. hierarchia 2, 3; 4, 1; 7, 1; 15, 2; 18, 1; De eccl. hierarch. 1, 2; 3, 9; De divin. nomin. 1, 1; 4—6; 2, ос. 4 и 10; 4, 8 и 10; 13—35, 5, 4—5; 8; 6, 1; 7, 2; 9, 8—9; 11, 6; 13, 1—2; Epist. 1; 5; 9, 3.

К § 4. *Максим Исповедник* Ad Thalassium Scholiae (Migne 90 col. 109, 121, 123, 126 сл.; 138 сл., 148, 150, 158 сл., 169, 189, 194, 196, 203 сл., 210 сл., 215, 238, 241, 246, 262); De Ambiguis (ib. 91, 189, 199, 206, 239, 257, 260, 277—280, 296, 436).

<УКАЗАНИЕ ВАЖНЕЙШИХ ПОСОБИЙ>

Хорошего общего обзора богословски-философской христианской мысли в святоотеческую эпоху нет: старые сочинения *Штекля (A. Stoeckl.* Philosophie der Patristik) и *Скворцова* (Философия отцов и учителей Церкви. Киев, 1868) и новое *Эйбля (H. Eibl.* Augustin und die Patristik. Munchen, 1923) одинаково, хотя и в разном смысле неудовлетворительны. До сих пор лучшее — *J. Huber.* Philosophie der Kirchenvater. Munchen, 1859. Поэтому приходится обращаться к историям философии, догмы и церкви. Следует отметить прекрасные «Лекции по истории древней Церкви» вв. I—IV. *В. В. Болотова* (под ред. проф. *Бриллиантова,* IV в. в 1918 г. Спб.). «Историю вселенских соборов» I—II проф. *Лебедева,* из иностранной литературы: *R. Seeberg.* «Lehrbuch d. Dogmengeschichte», I—II (наиболее полное, объективное и глубокое изложение истории догмы), *F. H. Loofs.* Leitfaden z. Studium d. Dogmengeschichte, 3, Auft. Halle, 1893, *Tixeront.* Histoire des dogmes. Paris, 1909—1912. I—III.

Иностранную литературу по частным вопросам (ниже названо лишь несколько заглавий) легко найти по справочникам: *G. Bardenhewer.* Patrologie, Freiburg i. Br., 1910, *Ueberweg,* Grundriss d. Geschichte d. Philosophie B. H. Die mittlere oder patristische und scholatische Zeit (1915) и особенно в прекрасной, переизданной под ред. *Hauck'a* энциклопедии *Herzog'a* «Realencyklopedie für protestantische Theologie u. Kirehe». Второе изд. «Православной Энциклопедии» под ред. проф. *Н. Н. Глубоковского,* к сожалению, незакончено.

В богатой, но недостаточно оцененной, хотя и наиболее существенной для *понимания* Православия специальной русской литературе можно указать несколько монографий, до известной степени восполняющих недостаток в общих трудах. Это — кн. *С. Н. Трубецкой.* Учение о Логосе у отцов Церкви. М.; *В. В. Болотов.* Учение Оригена о Св. Троице. Спб, 1881; *В. Н. Несмелов.* Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887; *Н. Н. Глубоковский.* Бл. Феодорит, еп. Киркский, I—II. М., 1890; и *А. Н. Спасский.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов, т. I: Учение о Троице. Серг. Пос., 1914.

Указания главных сочинений в порядке глав:

Иванцов-Платонов. Ереси и расколы первых трех веков христианства; *Поснов.* Гностицизм II в. и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917; *E. de Faye.* Introduction à l'étude du gnosticisme au II et III s. Paris, 1903 и Gnostiques et gnosticisme, ib. 1913; *Ad Harnack.* Marcion, Lpz., 2 Auft.; *E. Buonaiuti.* Lo Gnosticismo: storia di antiche lotte religiose. Roma, 1907.

А. Покровский. Философ Аристид и его... апология. Серг. Пос., 1898; *П. Крестовников.* Христианский апологет II в. афинский философ Аристид и его новооткрытые произведения. Казань, 1904; *П. Мироносицкий.* Афинагор, христианский апологет II в. Казань, 1904; *G. Schmidt.* Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte. Mainz, 1890.

Д. В. Гусев. Догматическая система св. Иринея Лионского в связи с гностическими учениями (в «Правосл. Собеседн.» 1874. II—III); *С. А. Федченко.* Св. Ириней Л. Его жизнь и литературная деятельность. Сер. Пос., 1917; *Н. Н. Сагарда.* Новооткрытое произведение св. Иринея Л. «Доказательство апостольской проповеди». Спб, 1907; *Dafouted* St. Irinée. P., 1901.

Минин. Главные направления древне-церковной мистики. Серг. Пос., 1916; *Charles Bigg.* The christian Platonists of Alexandria, Oxf., 1886, *E. de Faye.* Clement d'Alexandrie. Etude sur rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II s. P., 1898. *Д. Миртов.* Нравственное учение Климента Александрийского, Спб, 1900; *В. Дмитровский.* Александрийская школа, Казань, 1884.

Denis. De la philosophie d'Origène, P., 1884; *F. Prat* O. théologue et exégète. P., 1907; *Болотов* (см. выше); *Bonwetsch.* Die Theologie d. hlg. Methodius, 1903.

Архим. *Владимир.* Св. Афанасий Великий, его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895; *И. В. Попов.* Религиозный идеал Афанасия В. Серг. Пос., 1904 («Богослов. Вестн.» 1903—1904); *Cavattera* St. Athanase. P., 1908.

Спасский, Лебедев, Дмитровский (цит. соч.); *J. Leipoldt.* Didymus der Blinde, 1905, *J. Gummerus.* Die homousianische Partei в z. Tode des Konstantius. Lpz., 1900; *Несмелов* (цит. соч.); *Виноградов.* Догматическое учение св. Григория Богослова, Казань, 1889; *Д. Тихомиров.* Григорий Нисский, как моралист. Могилев-на-Дн., 1888; *М. Ф. Оксиюк.* Эсхатология Григория Нисского. Киев, 1914; *K. Holl.* Amphylochius v. Ikonium in seinem Verhaltnis zu den grossen Kappadokiern, Tüb., 1904; *H. Lietzmann.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tüb., 1904; *А. Спасский.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Серг. Пос., 1895; *Н. П. Кудрявцев.* Евстафий Антиохийский, 1910.

Глубовский (цит. соч.); *П. Гурьев.* Феодор, еп. Мопсуестский. М., 1890; *Stilgmayr* S. J. Das Aufkommen der areopagitischen Schriften, 1985; *Koch* Pseudo. Dionysios Areopagita und das Mysterienwesen, 1900; *Q. Siebert.* Die Metaphysik u. Ethik d. Ps.— Dion. Jena, 1894; *H. Straubinger.* Die Christologie des hl. Maximus Confessor, 1906; в начале революции появилась русская работа о св. Максиме *Епифановича.*

D. Ainslee. John of Damascus. Lond., 1903; *V. Ermoni* St. Jean Damascène. P., 1904.

Переводы на русский язык (есть также немецкие, английские и французские):

П. Преображенский. Писания *мужей апостольских.* СПБ, 1895; Сочинения древних христианских *апологетов.* Спб, 1895; Сочинения св. *Иринея,* еп. Лионского. Спб, 1900 (2-е изд.); *Корсунский* перев. из сочин. *Климента Александр.* в «Ярославских Епархиальных ведомостях» и отдельно; Проф. *Писарев.* Против Кельса. Ч. I (кн. I—IV). Казань, 1912; и «О началах» в Трудах Казан. Духовн. Акад.— «Творения *Оригена*» в. I; о «Молитве» и «Увещание к мученичеству» (перев. *Корсунского*); Творения *Афанасия В.* Т. I—IV. Серг. Пос., 1902—1903, со статьей *А. В. Горского* «Жизнь св. Аф. В.» (издана и отдельно); Творения *Василия Великого, Григория Богослова* и *Григория Нисского* в «Трудах Моск. Дух. Акад.»; *Е. И. Ловягин.* Св. *Мефодий,* епископ и мученик, полное собрание его сочинений, Спб, 1877; «Сотница глав о любви» *Максима Исповедника* переведена в «Добротолюбии». Есть несколько переводов *Дионисия Ареопагиты.*

Важнейшие *догматические тексты* изданы (с прекрасными указателями) у *H. Denzinger (Bannwart)* Enchiridion Symbolorum и *M. J. Rouet de Journel* Enchiridion Patristicum (оба с лат. переводами, изд. Herder). Большинство отцов и учителей изданы в *Migne* Patrologia Graeca. Часть издана лучше: в «Die griechischen christlichen Schriftssteller der ersten drei Jahrhunderte, hggb. von der Kirchenvater — Kommission der Kônigl. Preusich. Akademie d. Wissenschaften», Lpz., 1897 сл. (цит. Гебгардт-Гарнак); «Cambridge Patrisric Texts».— *A. J. Mason,* 1899 сл. и др.; «Patres apostolici» ed. *Funk* I—II (2 Aufl. 1901), «Corpus apologetarum» ed. *Otto,* I—IX, 1842 сл.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

Христианская вера есть соединение верующего с Богом, который — совершенная полнота Живой Истины. Поэтому вера равно выражается и в теоретическом познании и в осуществляющей истину жизнедеятельности, являясь их единством (11—12). Эмпирически религиозное знание и религиозная жизнедеятельность, правда, разъединились; однако не настолько, чтобы не обнаруживались их внутренняя связь и живое взаимодействие, истинное религиозное знание ведет к жизненному его осуществлению, а религиозная жизнь умудряет и подтверждает знание (идея авторитета). Впрочем, полное единство знания и жизни возможно только в Православной *Соборной* Церкви (12—13).

Церковь является средоточием обращающегося к Богу Богопричаствующего и спасаемого и обожаемого Богом мира. И только с этой точки зрения можно правильно понять и оценить как развитие человечества, так и значение и смысл знания, остающегося за видимой оградой Церкви. С другой стороны, без должного внимания к знанию «нецерковному» нельзя вполне понять и «христианскую философию» (13—16).

I

ЛЖЕИМЕННЫЙ ГНОСИС

1. В начале христианства языческий мир тяготел к церковной истине и, частично входя в Церковь, ставил и пытался своими силами разрешать христианские проблемы. Так объясняются «иудействующие» секты *назореев* и *эвионитов* (17), религиозная философия *Филона* (17—18) и возникающий *гносис* (гностики, обличаемые ап. Павлом, *элькесаиты* — (18—19). Но родственные течения обнаруживаются и в собственно языческом мире: в платонизирующем стоицизме и в асийских религиозных движениях (19—20).

2. Около 115 г. *Керинф* и еще ранее *Симон Волхв* пытаются систематизировать гносис и связать его с христианством, включая второе в первый (20—21). Дело Симона продолжают *Менандр* и *Саторнил,* подчеркивающий дуалистический и антииудаистический уклоны гносиса (21—22).

3. Основа и источники индивидуальных гностических систем представлены так называемыми *офитами* (22). Типичным примером офитского учения является учение «гностиков Иринея» (22—23). Существо же офитского гностицизма — в сочетании илозоистического пантеизма с дуализмом, которым обосновывается аскетическая мораль и который приводит к докетизму. Офиты тяготеют к христианству и пытаются его освоить, ибо главной их проблемой является проблема спасения. Но, осваивая христианство, они его искажают и возвращаются к исходным своим противоречиям (23—26).

II

ВАСИЛИД, ВАЛЕНТИН, МАРКИОН

1. Предвосхищая дальнейшее развитие богословской мысли и существенно перерабатывая религиозный гностический фонд, *Василид* в своем учении о Первоначале доходит до идеи творения из ничего (26—27). Однако в его учении о развитии мира из «всесемянности» и трех «Сыновствах» получают силу пантеистические мотивы, а идея творения из ничего подменяется идеей дуализма (27—29). В связи с этим основной религиозно-нравственный мотив системы — идея спасения — извращается в идею разделения, т. е. отбора из мира гностиков и приведения всего на свое место под пеленой «великого неведения» о высшем (29). Здесь яснее всего расхождение с христианством (29—30).

2. *Валентин,* сосредоточиваясь на учении о самом Божестве пытается объяснить трагедию мирового бытия как внутреннюю трагедию самой Божественной Полноты (30—34). Но при этом не оправдано совершенство Божества и, с другой стороны, учение о мире приобретает резко пантеистический характер, хотя и перебиваемый дуалистическими мотивами. Спасение мира становится отбором из него «Божественного» (гностиков); и — в связи с докетизмом — отвергается ценность телесно-материального бытия (34—35).

3. Жизненную сторону гносиса, не отделимую, впрочем, от его теории, с наибольшей яркостью показывает *Маркион,* основатель особой гностической церкви (35—36). Однако превратно понятое учение Павла и неизбежность теоретического обоснования морали привели Маркиона к резкому антииудаизму и к наиболее дуалистической из всех гностических систем (36—38).

III

МУЖИ АПОСТОЛЬСКИЕ И АПОЛОГЕТЫ

1. Гностицизм является долгим спутником христианства и неправильно формулируемые и разрешаемые гностиками проблемы ставятся и решаются в христианском сознании вплоть до «Ареопагитик» и св. Максима Исповедника (38, ср. гл. XII). Однако сначала христианство противопоставляет гностическому творчеству лишь медленное и ограниченное жизненно необходимым внутреннее саморазвитие (39).— «Мужи апостольские» и «апологеты» заняты прежде всего определением отношения иудейства и язычества к христианству, иногда приближаясь к их отвержению, чаще усматривая в них некоторое предварение христианства (39—42).

2. Вместе с тем они устанавливают основоположения христианской веры: бытие Божие, единство и совершенство Бога, творение мира, начатки учения о Логосе и о Церкви, творение (42—43), оправдание и спасение мира через Логос. В учении о Логосе и происходит принципиальное отграничение от язычества и гносиса (43—47).

IV

СВ. ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ

1. Вместе с *Тертуллианом* принадлежа к апологетам, св. *Ириней* выходит из малоасийской группы христианских богословов, из «Иоанновской» традиции. Как большинство из них, он учит о Христе, как о Втором Адаме, и о даруемой Христом и связанной с причастием Телу Его вечной жизни. На этой почве он и выступает против гносиса, в борьбе развивая первую систему христианского учения, основываемого им на Предании и полноте деятельной веры (47—48). Единый и совершенный Бог, хотя и неведом, но познается по любви Его через Сына и раскрывается в порядке Своего домостроительства (икономии), как благой и единственный Творец и Художник благого в существе мира (47—49). Бог вложил в сердца людей нравственный закон, воспитывал человечество, все более раскрываясь ему, и, наконец, даровал полноту откровения о Себе в Своем Сыне и Логосе. Даже свободно совершенный человеком, нарушившим порядок развития, грех Бог обратил ко благу.— Воплотившись, Сын Божий, не нарушая закона, победил дьявола и создал для людей возможность нетления и бессмертия (49—50). Потому и есть Логос истинный Бог, в рождении Своем раскрывающий Отца, как Он и истинный человек, «нововозглавивший» человечество вместо Ветхого Адама и этим открывший людям путь к совершенству. Оно осуществляется Духом Божьим через дух человеческий; и таким образом в свободном саморазвитии человечества достигается поставленная творению цель (50—53). Ириней дает первое индивидуальное осмысление христианства, отчетливо противопоставленное гностическим системам, и вместе превращает всю «христианскую философию» в богословие, как учение о Боге Слове (53—54).

V

ХРИСТИАНСКИЙ ГНОСИС И КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

1. Наряду с Ириннеевским богословием, воспринимаемом иными все же как слишком эллинствующее, около «катехитической школы» в Александрии возникает и достигает первого своего расцвета в *Клименте* христианский гносис, родственный современным религиозно-философским течениям эллинизма (54—55). В единстве христианского знания с христианской жизнью Климент резко подчеркивает значение знания, основывая его на вере и видя исполнение веры в любви и гносисе, но и не отделяя пути Боговедения от деятельной христианской жизни (55—56). Человек, согрешивший тем, что поддался неразумному движению своей плотской души и нарушил свое гармоническое единство, совершенствуется под водительством Логоса, дабы через раскрытие в себе добродетелей достичь совершенного состояния, т. е. стать христианским гностиком, богом по благодати (56—60). Этим религиозно-нравственным идеалом Климент приближается к идеалам христианского монашества, вместе с тем сближая индивидуальное религиозно-нравственное развитие с развитием всего человечества (60—61).

2. В учении о Боге Климент выдвигает непостижимость и совершенство Божии, но склоняется к субординацианству, понимая Сына Божия как второго и низшего Бога, вместе с Духом Святым гармонизирующего и спасающего весь мир. С неясностью Климентова Богоучения связано и полугностическое (докетическое) понимание Боговоплощення (61—63).

VI

ОРИГЕН

1. Ученик Климента и старший сверстник язычника Плотина, *Ориген* является одним из основателей христианского богословия, наметившим его методы и проблемы, попытавшимся систематически его изложить, но и уклонившимся в ряд еретически-гностических учений (63—64). Различая эксотерическое и эксотерическое христианство и смело пользуясь аллегорическим методом, Ориген философски разрабатывает христианское учение. Он учит о Боге, как о превышающем пространство и время безначальном Начале всего, но, утверждая Бога как личность, признает Его ограниченным и, вознося Его над всеми определениями (64—66), считает Его Высшим Благом. Благость же Божия выражается в Его творчестве, обличая ничтожество зла. Поэтому Бог — Вседержитель, а сотворенный Богом мир совечен Ему, т. е. является бесконечностью миров (66—67). С другой стороны, совершенство Божие обращает мысль Оригена к идее Логоса как посредника. Однако наряду с этим икономическим учением о Логосе и суборднанцианством (67—68) у Оригена даны основы имманентного учения о Троице (68—69).

2. В Логосе — начало мира или бесконечного множества миров, или эонов, один из которых и есть наш (69—70). Отрицая в Боге разнообразие и изменение, Ориген считает неизбежным объяснять многообразие сотворенного грехом или удалением от Бога и при этом связывает многообразие с материей. В связи с этим мировой процесс представляется Оригену рядом падений или материализаций твари, сменяемых восстановлениями и одухотворениями. Утверждая спасение всего, он распределяет как падения, так и восстановления на ряд миров, или эонов, в то же самое время отвергая стоическую теорию душепереселений и круговорота (70—73).

3. С этой метафизикой Оригена плохо согласуется христианское учение о Логосе и Боговоплощении. Развивая их, он часто себе самому противоречит или подвергает их существенному искажению. Тем не менее у него намечается и ряд других, более православных мыслей (73—76).

4. В целом система Оригена принята быть не могла; отдельные же его идеи вызывали живейшее сопротивление, хотя и действовали возбуждающим и оплодотворяющим образом. Многим ему обязан уже один из первых его противников, св. *Мефодий Олимпский,* возвращающийся от александрийства к Иринею, Мефодий выдвигает идеи рождения Христа в каждом человеке и Церкви как невесты Христовой, что соприкасается и с Оригеновскими мыслями. Но Мефодий защищает против Оригена многообразие мира и благость тела. В связи с этим яснее раскрывается смысл Боговоплощения (76—79).

VII

МОНАРХИАНЕ И ЛУКИАНИСТЫ

1. Параллельно с индивидуальным осмыслением христианства у Иринея и Оригена и в связи с недоверием даже к Иринееву богословию выясняется и ставится в церковном сознании основная проблема христианства: Бог ли Иисус Христос или человек? один ли Бог или не один? (79—80). Борьба с *монтанистами* порождает секту *алогов,* отрицающих учение о Логосе. Вслед за ними появляется *динамическое монархианство,* или *адоптианство,* движение людей ученых и аристоте-

левцев. Адоптиане приходят к признанию Иисуса Христа простым человеком, в котором обитала сила Божия. *Павел Самосатский* выражает их учение в терминах Оригеновского богословия (80—81). Напротив, Божественность Христа защищают не только оригенисты, проведшие осуждение Павла, а и *монархиане-модалисты*. Последние договариваются до признания Ипостасей лишь модусами Божества, до модализма, полнее всего развитого *Савеллием* (81—84).

2. Адоптианство Павла оказало определяющее влияние на *антиохийскую* школу богословов, во главе которой стоял *Лукиан Самосатский*. Основываясь на прямом смысле Писания и на Аристотеле, лукианисты, многие из которых потом оказались арианами, столкнулись с неприемлемыми для них мистицизмом и аллегоризмом александрийской школы, уже распространившейся далеко за пределами самой Александрии (84—85).

VIII

БОРЬБА ЗА ЕДИНОСУЩИЕ

1. Спор лукианистов с александрийцами превратился в общецерковное дело благодаря целому ряду фактов и прежде всего благодаря тому, что, в связи с торжеством христианства, «кафоличность», или «соборность», Церкви получила и внешнее выражение (86—87).

2. Этот спор начался выступлением лукианиста *Ария* против своего епископа патриарха александрийского *Александра*, в учении которого Арий усмотрел савеллианство и учению которого противопоставил свой домысел о создании Сына «из несущего» (87—88). Осужденный александрийским собором, Арий нашел себе поддержку среди клира других церквей, главным образом среди «лукианистов», но частью и среди ревниво оберегавших Предание Церкви от всяких новшеств, особенно у *Евсевия Кесарийского* (88—90).

3. Так как ересь Ария глубоко взволновала весь церковный народ, император же Константин добивался прежде всего мира церковного, споры привели к созыву Никейского Вселенского Собора, на котором встретились ариане, большинство епископата, не желавшее ни новшеств, ни ереси Ария, и православные, нашедшие в понятии «единосущия» точное означение Православия (90—92). И православная вера получила выражение в несколько измененном на Соборе символе Кесарийской церкви, в который были внесены определения «единосущный» и «рожденный из сущности» (92—93).

4. Однако провозглашенная Церковью догма опередила эмпирический рост церковного сознания и пугала традиционалистов. С другой стороны, вмешательство государства дало арианам повод к возобновлению борьбы и к достижению с помощью государства хотя бы компромиссной формулы (93—94). Традиционалисты пугались влагаемого ими в понятие «единосущия» савеллианского смысла, находя подтверждение своим подозрениям во взглядах *Маркелла Анкирского* и *Фотина* (94—95), но и выдвигаемые самими традиционалистами понятия «подобия» и «преподобия» Сына Отцу оказывались удобными для ариан и по существу неудовлетворительными (95—96).

5. В течение всего первого периода борьбы главным оплотом Православия является св. *Афанасий Великий*, на которого и направились главные удары ариан (96—97). Но к победам над защитниками никейской догмы ариане пытались присоединить и победу над ней самой путем изыскания общей, приемлемой и для них формулы. Однако в таких формулах, отражавших рост эмпирического цер-

ковного сознания (Антиохийские формулы), все более замечается приближение от арианства к Православию (97—98). Крайние ариане, представленные *Аэтием* и *Эвномием*, оказались одинокими, и выдвинулось *омиусианство* (подобие и по сущности). После нового усиления гонений, направленных и против него, оно еще более приблизилось к омоусианству, или Православию, и стало себя обнаруживать только как плохое его определение (98—101).

IX

СВ. АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ

1. Главный борец за Православие, св. *Афанасий* в борьбе раскрыл и систематическую связь своих идей. Он провел резкое разграничение между христианством, с одной стороны, и пантеистическим гносисом и арианством, с другой, тем, что раскрыл смысл творения из ничего и принципиального различия между Богом и тварью. Этим устраняется гностическая мысль о многих посредниках между Богом и миром, как и арианское превращение единственного Посредника в тварное существо (102—103). В связи с этим учение о Боге и учение о Логосе из «икономического» окончательно (ср. Оригена) делается «имманентным» (103). Утверждая с особенной силой единство Пресвятой Троицы, Афанасий раскрывает Бога как Существо Личное и этим как оправдывает личное, индивидуальное бытие человека, так и кладет твердые основания христианскому учению о мире, созданном Отцом через Слово (103—104). Однако, зла Бог не создавал, а самостоятельного зла не существует. Оно — «промысел» человека и следствие его свободного удаления от Бога и сосредоточия на себе как на плотском и тленном (104—105). Цель человека в его обожении, не снимающем, впрочем, его иносущия Богу. И если человек отвратился от этой цели, остановясь на «несущем», то Бог спас его через справедливую жертву и «прививку» ему истинной жизни (105—106). Этим уясняется смысл воплощения и вочеловечения Логоса, через коего и спасается мир (106—107).

2. Идея преображения и обожения человека находит себе конкретное выражение в аскетическом учении св. Афанасия, которое пояснено написанным им «Житием св. Антония» (107—108).

X

УЧЕНИЕ О ТРОИЦЕ И КАППАДОКИЙЦЫ

1. Продолжателями и завершителями дела св. Афанасия Великого были так называемые «каппадокийцы» св. *Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский* и *Амфилохий Иконийский,* воспитанные на Оригене и Плотине. Руководителем всего православного движения стал св. Василий, понявший необходимость нового утверждения Никейского Символа, определений о Духе Святом и отчетливой общецерковной терминологии (108—110).

2. Новое понимание учения о Св. Троице, предчувствуемое *Аполлинарием Лаодикийским,* требовало новых понятий. Они намечены в «Памятке Василия и Георгия» и старцем Дидимом. Но окончательно различение «усии», или «сущности», и «ипостасей», или «лиц», введено каппадокийцами (110—111).

3. Они уяснили «усию» как реально общее, раскрывающееся в трех Ипостасях как «собственном», или «свойственном», как в самостоятельных и реальных «образах существования» единой усии. Так устранялись и сущностное субординацианство, и савеллианство. В Богоумозрении своем каппадокийцы открывают *правду* Оригена и Плотина, отметая, однако, всякий натурализм и завершая учение Афанасия (111—114).

4. Его же завершает и развиваемое ими, а особенно св. Василием учение о Третьей Ипостаси, принижаемой *полуарианами,* или *«македонианами».* При этом развивают они учение о Св. Духе на почве уже достигнутого Оригеном и Плотином и в тесной связи с христианской аскетикой. Дух Святой — истинный Бог, исходящий от Бога Отца «чрез Сына», и все три Ипостаси не разделимы ни «имманентно», ни «икономически». Их отличительные свойства: «нерожденность», «рождение» и «исхожденне» (114—118).

5. С раскрытием учения о Троице связаны учение о Церкви и первая постановка *Аполлинарием* вопроса о человечестве Христа (ср. гл. XII). Оно связано еще внутренне с ростом христианского монашества и расцветом христианской литургии (118—119).

XI

СВ. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

1. Вслед за Иринеем и Оригеном Григорий Нисский дает индивидуальное осмысление христианского учения. Исходит он из глубокого осознания деятельной, но и познающей христианской веры и из утверждения Свящ. Предания (119—120). Основная и неоспоримая истина, хотя вполне и постигаемая только чистым сердцем,— бытие Божие, осознаваемое и в самосознании, и в созерцании мира. Бог — совершеннейшее, простое и единое Существо, непознаваемое для человеческого разума иначе, как в том, что Он *есть.* Ибо Он превышает все и наше разумение. Однако мы непосредственно постигаем Бога по Его действиям и, по мере нашего нравственно-религиозного усовершения, достигаем некоторого «соприкосновения» с Ним (120—122).

2. Бог выше пространства и времени. Он — Первоначало (122—123). Потому зло не возводится к Богу и не является сущим, но «зарождается внутри человека», будучи его удалением от Бога. А такое удаление возможно потому, что тварь получила начало и, следовательно, изменчива. Ибо Бог создал ее из ничего. Однако Бог создал весь мир из ничего Словом Своим, почему мир и отражает Бога, причаствуя Ему, а человек Богоподобен (123—124).

3. Сотворенное Богом разделяется на духовное, коему принадлежит первое место, и телесное. Духовное — это иерархическое царство ангелов. Его Бог создал вначале, чтобы потом, создав материальное бытие, соединить их в духовно-телесном человеке, как увенчании обоих миров (124—125). Но Бог не мог создать чего-либо материального в нашем смысле. И сама по себе материя, или тело, есть не что иное, как взаимостечение чисто духовных качеств. Видимо, эмпирическую телесность, по Григорию, надо считать ее ограниченностью, обусловленной грехом (125).

4. Григорий изображает сотворение мира как временное развертывание невременного акта Божества. Нематериальные стихии, стекаясь создают материальный мир и потом «малый мир», или человека, и мировой процесс заключается в их непрерывном движении. Чрез человека весь мир становится причастным Богу (126—127).

5. Человек же есть человек всеединый. Он состоит из бессмертной души, соединенной с телом, и этого тела, и является средоточием мира и — в каждом индивидууме — «малым миром». Величие человека — в его разумности и свободе; и как свободный, создан он лишь «способным к совершенству» (127—128). Сначала он не был разделен на мужа и жену и не обладал нашим грубым телом. И мы можем до известной степени представить себе его истинное и совершенное тело (128—129).

6. Удаление твари от Бога и сосредоточение ее на «своем», т. е. на себе, было началом греха и зла, что выразилось в падении ангелов, потом — в падении искушенного сатаной человека. Падение же человека было обращением его к небытию, к тлению и смерти. Отъединившись от Бога, человек разъединился в самом себе на «умное» и «чувственное», чувственное же тело его огрубело. Это произошло во всех «общниках Адамовой природы и участниках его падения» и сказывается как первородный грех. Смерть является даже благом, ибо через саморазложение тело получает возможность очиститься от зла (129—130).

7. Выход из греховного состояния и есть спасение всего человеческого рода, а не только отдельных людей. Но это спасение должно быть добровольным и справедливым (130—131). Оно требует раскаяния человека в своем грехе, очищения его при помощи Божьей и удовлетворяющего справедливость освобождения от дьявола (131).

Иисус Христос и есть «жертва очищения», Учитель и Пример, как Бог, обладающий преизбытком силы, и как Человек, сообщающий его нам. В Нем две природы, истинно соединенные «по Ипостаси» (131—132). Приятием смерти как искупления человеческого греха Христос побеждает смерть; и так через Него спасается вся человеческая природа (132—133).

8. Совершающееся через Христа спасение человеческого рода связано с церковными таинствами и предполагает синергию человека с Богом, не исключая, таким образом, человеческой свободы. Таков смысл учения о двух волях в едином Богочеловеке (133—134). Но вся религиозно-нравственная жизнь человека стоит под знаком *сообразования* Иисусу Христу, которое и приводит к единению с Богом (134—135).

9. В отличие от Оригена Григорий признает единичность и конечность мира, который спасается и будет спасен, несмотря на падение человека (136). Но и Григорий признает несколько планов в бытии мира (136—137). Сюда относится учение его о загробном бытии и адских муках, которые являются вечными не в абсолютном смысле этого слова: Григорий верит в спасение всего мира и даже павших ангелов (136—138).

10. После исполнения мира и воскресения всех в индивидуальных их телах Сын Человеческий будет судить мир, и по очищении и восстановлении всего будет Бог «всяческим во всяческом» (138—140).

XII

ИСХОД СВЯТООТЕЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

1. Учение св. Григория Нисского — одно из высших индивидуальных осмыслений христианства. Но его должно отличать от учения самой Церкви. Учение Церкви развивается как вселенское и получает свое определение на вселенских соборах, причем четыре последних посвящены главным образом уяснению Христологии. Твердым основанием Христологии является догма о Христе как совершенном Боге и совершенном человеке, выраженная как учение о совершенном ипостасном

единстве во Христе двух природ, или естеств, и двух воль. Но именно это учение, обосновывающее жизнь, знание и спасение, и представлялось трудным для понимания, что и вело к попыткам истолковать его или в монофиситском, возвращающем к савеллианству и гностицизму духе, или в духе несторианском, родственном арианству. Разрешение проблемы оказалось затрудненным усилением аристотелизма, упадком богословского творчества и церковными распрями (140—142).

2. Основоположником монофиситства надо считать *Аполлинария Лаодикийского* (142—143). Противниками аполлинаризма выступили представители новой *антиохийской школы,* сами частью склонившиеся к разделению во Христе Бога и человека, что и было по существу новой формой арианства (143). Антиохиец, патриарх Константинопольский *Несторий* связал проблему с учением о Богородице и встретил отпор со стороны *Евтихия,* будущего главы монофиситов, и св. Кирилла (144—145). Вмешательством св. *Кирилла Александрийского* было на Эфесском Соборе утверждено Православие; но примыкавшие к неправильно понимаемым ими отдельным определениям Кирилла евтихиане в борьбе с антиохийцами, главой которых был бл. *Феодорит Кирский,* дошли до учения о единой природе, или *монофиситства* (145). Осужденные Халкидонским Собором, монофиситы смягчили свое учение, превратившееся через посредство *Севира* в *монофелитство,* или учение об одной воле и одной энергии во Христе, осужденное шестым вселенским собором 680—681 г. (145—147).

3. Этот период характеризуется извне последним расцветом языческого неоплатонизма (147), в самом же христианстве — появлением на грани V и VI веков сочинений, приписываемых *Дионисию Ареопагиту* (147—148). Автор их завершает противопоставление христианства гносису и языческому новоплатонизму. Различая «катафатическое» и «апофатическое» богословие, он раскрывает учение о совершенном непостижимом Божестве (148—149), обнаруживающемся в Троице как первообразе всего существующего. Чрез десять «первоисточных причин» возникает причаствующий Богу тварный мир, начало и конец движения которого есть Бог. Так идея творения из ничего связывается с идеями Богопричастия и теофании (149—150). Вместе с тем получает дальнейшее развитие учение о зле как о несущем (150), и весь мир предстает в виде стройной, движимой Любовью иерархии, которая распадается на «небесную» и земную, или «церковную». Но основой и началом иерархии является Богочеловек Иисус Христос, нисшедший до смерти крестной и положивший начаток нашему обожению (151).

4. Идеи *«Ареопагитик»* были уяснены, развиты и введены в систему христианского богословия св. *Максимом Исповедником* (152). Он раскрывает окончательно понятие теофании и Богопричастия, средоточием всего тварного бытия поставляя Божественную Любовь (152). Этой Любовью и причастием ей объясняется все тварное движение (152—153). Однако относительная и потому временно-пространственная тварь отпала от Бога, сосредоточившись на себе. Она двинулась через наслаждение к смерти и распалась на пять подразделений (153—154). Только воссоединение распавшегося Иисусом Христом делает возможным обратное движение и спасение (154). Христос в единой Божественной Ипостаси соединяет две природы и две воли, преображая человеков и делая их истинными сынами Божьими по благодати (155). С защитой двух воль во Христе и связаны исповедническая жизнь и мученическая кончина св. Максима (155—156).

5. Св. Максим является последним в святоотеческий период Церкви носителем творчески-богословского духа. Уже с VI в. замирает оригинальная богословски-философская мысль (156—157); и на грани VII—VIII веков св. *Иоанн Дамаскин,* защитник иконопочитания и в этом завершитель христианского богословия, подводит итоги догматическому труду Церкви и дает систематическое изложение ее догмы (157—159).

Указание главнейших пособий (160—161).

---

[1] Развитие этих идей можно найти в работе Карсавина Л. П. «Апологетический этюд»//Путь. Париж, 1926. № 3.

[2] Назореи (от др.-евр. «назар» — отказываться, воздерживаться) — в Древней Иудее проповедники-аскеты, давшие пожизненный или временный обет очищения перед Богом (см. Числ. VI: 2—21.), заключающийся в том, чтобы не пить вина, не стричь волос, не входить ни в один дом, где находилось мертвое тело, и в целом хранить себя от осквернения духовного и телесного. В дальнейшем слились с ессеями (см. прим. [5]).

[3] Эвиониты (евиониты) — древняя ересь, ведущая начало от некоего Евиона, существование которого теперь вообще не признается. Происхождение секты относят к царствованию Домициана или еще раньше. Другие исследователи предполагают, что отделение эвионитов от Церкви произошло уже в 136—138 гг. и что отпадение было вызвано принятием языческих обычаев в Иерусалимской церкви.

[4] Саддукеи — название одной из трех древнееврейских религиозных сект, возникших в эпоху расцвета династии Маккавеев (ок. 150 г. до Р. Х.) и просуществовавших вплоть до покорения иудейского государства римлянами (70 г. до Р. Х.). Эти три секты — саддукеи, фарисеи и ессеи — в основных чертах своих всецело выросли на почве учения Моисея и разнились лишь по способам применения его к жизни. И. Флавий, объясняя их специфику нееврейскому читателю, сравнивает на основании некоего внешнего сходства саддукеев с эпикурейцами, фарисеев со стоиками, ессеев с пифагорейцами. Саддукеи как школа никаких письменных памятников после себя не оставили. Сведения о них черпают из Талмуда и сочинений И. Флавия. Название получили якобы от имени своего основателя Садока, ученика мудреца Антигона Сахоского. Саддукеи признавали только писаный закон Моисея, отвергая все народные обычаи, накопившиеся веками, и все постановления позднейших законоучителей.

[5] Ессеи — одна из трех сект иудейства во времена Иисуса Христа. Жили частью особыми колониями по берегам Мертвого моря в пустыне Енгеди, частью в городах Палестины в количестве ок. 4 тыс. человек. Представляли собой замкнутую общину, поступление в которую было очень затруднительно. Религиозные взгляды ессеев не совсем ясны. Несомненно, в основе их лежал Ветхий Завет. И. Флавий сообщает, что ессеи не занимались ни логикой, ни метафизикой, а только нравственной философией. Можно принять, что взгляды ессеев — это синтез двух влияний, иудейского и пифагорейского, причем на долю первого падает их образ жизни, на долю второго — антропологические воззрения. Весьма вероятно, что ессеи приняли христианство, сохранив при этом некоторые особенности. Сочинения самих ессеев до нас не дошли.

[6] Аристовул — перипатетический философ, посвятивший Птоломею VI (Филометору) аллегорическое изложение Пятокнижия, где старался показать, что учения перипатетической школы заимствованы из Ветхого Завета. Некоторые отождествляют его с иудейским священником, жившим в Египте в царствование Птоломея VI (2 Макк. I:10), бывшим учителем царя.

[7] Название «Асия» первоначально прилагалось лишь к небольшой Лидийской области, включавшей в себя, вероятно, Ионию и Эолию. Название постепенно распространялось в своем значении, пока под ним не стали понимать всю Малую Азию, а затем и всю обширную часть Евразии. В том смысле, в каком название «Малая Асия» упоминается в Новозаветных текстах (Деян. II, 9; VI, 9; XIX, 10, 22, 26, 27 и др.), оно означает уже Римскую проконсульскую Азию, что составляет только часть Малой Азии. В этих пределах и находились 7 церквей Асийских (Откр. I, 4—11), которые упоминаются здесь Карсавиным.

[8] Элькесаиты (елкессеи) — секта иудействующих гностиков. Название ведет от книги «Елксая», полученной неким Елксаем якобы от ангела с неба. Ориген

сообщает, что в 220 г. сириец Алкивиад из Апамеи привез ее в Рим. От нее сохранились только отрывки, собранные и изданные Гильгенфельдом (H i l g e n f e l d. D. Ketzergeschichte d. Urchristenthums. Leipz., 1884. S. 433).

[9] Аполлоний Тианский — родился, вероятно, в том же году, что и Иисус Христос, в Тиане в Каппадокии, приверженец пифагореизма. Последние годы жизни провел в храме Олимпия, окруженный толпой учеников, которые подражали его аскетическому образу жизни; отсюда он исчез неизвестным способом во время царствования Нервы, имея почти сто лет от роду. Жизнь его описана Филостратом, издана после его смерти в 217 г. Целью сочинения было дать изображение идеала неопифагорейского мудреца, окруженного всевозможными чудесами и тайнами. Мысль противников христианства, что жизнеописание это было написано в прямую параллель с Евангельским повествованием об Иисусе Христе, представляется безосновательной.

[10] Маздеизм (зороастризм) — от авестского слова mazda-yasna — поклонник Мазды. Дуалистическая религиозная система, возникшая в древнем Иране. Древнейшим указанием на маздеизм является надпись ассирийского царя Саргона от 722—705 гг. до Р. Х. Основателем маздеизма принято считать Зороастра, хотя скорее тот был его реформатором. Центром культа является огонь, земное отражение вечного света, символ верховного божества Ормазда. Историю составляет борьба Ормазда с правителем нижнего царства зла Ариманом, в конце которой последний будет побежден.

[11] Иеродулы — священные рабы и рабыни, принадлежавшие божеству, они несли храмовую службу. В некоторых святилищах (храмах Афродиты в Коринфе и на Эриксе) рабыни-иеродулы занимались храмовой проституцией.

[12] Менандр — самарянин, гностик I в. Говорил, что Первая Сила неведома людям. Мир сотворен ангелами, порождениями мысли. Через преподавание magiam scientiam он, Менандр, сообщает силу побеждать ангелов, покоривших мир.

[13] Подробнее о системах офитов см.: Б о л о т о в В. В. Лекции по истории древней Церкви. Спб., 1910. Ч. II. С. 187—197.

[14] Немногое известное из гностических сочинений до находок в Наг-Хаммади (см. прим.[16]). Написаны на коптском языке, относятся собственно лишь к офитскому гносису и притом уже к сравнительно поздней стадии его развития.

[15] То же, что и София-Ахамот, или нижняя София.

[16] Следует иметь в виду, что Л. П. Карсавин пользуется единственно доступным для своего времени (по преимуществу вторичными) свидетельствами о гностических системах. Однако к сегодняшнему дню круг источников существенно пополнился за счет находок, сделанных в окрестностях Наг-Хаммади (Верхний Египет) в 1945—1946 гг. Здесь было обнаружено собрание из 13 кодексов на папирусах, содержащих 53 гностических трактата (включая фрагменты) на коптском языке. Из них опубликована пока лишь меньшая часть. Сюда относятся Евангелие Истины, Евангелие от Филиппа, Евангелие от Фомы, три версии Тайного учения Иоанна, Откровение Адама, Природа архонтов, два откровения Иакова, Экзегеза о душе, Книга Фомы, Деяния Петра и двенадцати апостолов, Истинное учение, герметические трактаты.

[17] Здесь и далее библиография к отдельным главам, начиная с использования различных шрифтов и кончая системой сокращений, принятой при указании литературы, печатается в том виде, который ей был придан самим Л. П. Карсавиным. Поэтому, несмотря на определенные расхождения с современными стандартами, предъявляемыми к оформлению библиографических данных, издатели посчитали невозможным вносить какие-либо изменения в структуру авторского текста. Учитывая, однако, что настоящее издание рассчитано на широкий круг читателей, в конце книги в качестве приложения дается список сокращений имен латинских и греческих авторов и их произведений, встречающихся в библиографии Л. П. Карсавина. В случае, когда русскоязычная литература приводится Карсавиным без названия — только с указанием автора, более подробные сведения о ней следует

искать в конце работы в составленном самим Карсавиным Указании главнейших пособий.

[18] Гносис Василида известен в двух редакциях. Одна — более ранняя — почерпнута главным образом из трудов Иринея и Епифания. Другая стала возможна с открытием «Философумен» Ипполита Римского. Трудно сказать, какая из них более правомерна. Проф. В. В. Болотов считает, что система, изложенная Ипполитом, есть первоначальная система Василида. Однако ряд авторов видит в трактовке Ипполита лишь позднейшую (офитскую) переработку его системы. Л. П. Карсавин в основном придерживается версии «Философумен».

[19] Гносис Валентина известен более других систем, так как о нем сохранилось больше свидетельств. Против валентинианства собственно направлял свое сочинение «Против ересей» («Adversus haereses») св. Ириней Лионский, против системы Валентина направлены и замечания Оригена, который в толковании на Евангелие от Иоанна имел в виду комментарий на это Евангелие ученика Валентина Гераклиона. Именно по валентинианству составлено обыкновенное «ходячее» представление о гносисе.

[20] По вопросу о теле Христа школа Валентина разделилась на две самостоятельные ветви: восточную, которая приписывала Христу лишь духовное тело, и западную — италийскую, которая довольствовалась только отрицанием материального и допускала психическое.

[21] Манихейство — религиозно-философская система, возникшая в Персии в III в., ее основателем выступил полулегендарный проповедник Мани; представляет собой синтез зороастризма (см. прим.[10]) и христианских идей мессианства, причем посланником небесного царства света считался сам Мани.

[22] I Кор. 1: 20.

[23] Выражение «мужи апостольские» соответствует западному наименованию «апостольские отцы», или «отцы апостольского века». Впервые его употребил Л. Т. Иттиг (Ittig L. Th. Bibliotheca Patrum apostolicum graeco-latinorum. Leipzig, 1699.).

[24] Климент Римский, согласно преданию, был третьим епископом Рима после св. Петра и принял мученическую кончину. Его понтификат приходился на 92—101 гг. Западная и Восточная Церковь почитают его святым.

[25] В царствование Траяна (98—117 гг.) был за веру во Христа приговорен к смертной казни и послан под стражей из Сирии в Рим, где он был отдан на растерзание зверям в цирке. Находясь в пути, еп. Игнатий Антиохийский написал 7 посланий — к христианским общинам Ефеса, Магнезии, Траллии, Филадельфии, Смирны, Рима и Поликарпу Смирнскому — единственное дошедшее до нас свидетельство его апостольской деятельности. Исходя из содержания посланий, св. Игнатия можно считать первым послеапостольским автором, неукорененным в ветхозаветной традиции.

[26] Флавий Иустин мученик считается самым значительным греческим апологетом II в. Искание истины у различных учителей философии привело его, наконец, к принятию христианства. После обращения продолжал носить мантию, считавшуюся одеянием философов, и, странствуя по Римской империи, проповедовал Евангелие. В 138—161 гг. в Риме имел свою школу. До нас дошли только три сочинения Иустина: Первая и Вторая Апология и Диалог с Трифоном Иудеем.

[27] Эрмий (Ермий) — автор апологетического сочинения «Осмеяние языческих философов» (между 180—200 гг.). В десяти главах этого сочинения остроумно высмеиваются противоречащие друг другу мнения языческих философов. О личности автора почти ничего не известно.

[28] Татиан (ум. ок. 75 г.) известен как автор ряда богословских трудов, среди которых знаменитая апология «Речь против эллинов». В ней проявляется (в отличие от его учителя Иустина Философа) ригоризм автора в отношении светской культуры. Христианство означает для него совершенный отход от этой культуры. Впоследствии предрасположенный к крайностям Татиан в некоторых пунктах отошел от учения Церкви. Вероятно, в 172 г. он основал гностическую секту энкра-

гитов, которые отвергали брак, считая его блудодеянием, гнушались мяса и вина вплоть до того, что заменили в Евхаристии вино водой, благодаря чему были известны также под именем «аквариев».

[29] Кельс (Цельс) — философ-эклектик II в., по воззрениям эпикуреец, усвоивший идеи платонизма. В своем сочинении «Правдивое рассуждение» («Sermo verus»), написанном ок. 150 г., собрал все, что в его время говорили язычники в опровержение христианства. С целью опровергнуть христианство он с предвзятостью читал книги Св. Писания, не отличая, впрочем, еретических писаний от принятых Церковью. По его поверхностному представлению, христианство не больше как произведение презираемого им иудейства. А если и есть в нем что истинного, так это заимствовано от греческих философов. Кроме нападений на основы христианства Кельс постарался еще выставить христианское общество опасным для всех общественных учреждений. Сочинение Кельса было убедительно опровергнуто Оригеном в 249 г., написавшим 8 книг «Против Кельса» («Contra Celsum»).

[30] Св. Феофил Антиохийский, согласно Евсевию, был шестым епископом Антиохийской церкви, вероятно, между 169—180 гг. В христианство обратился уже в зрелом возрасте. Его перу принадлежат превосходные апологетические произведения — опровержение ересей Маркиона и Гермогена, пастырские сочинения и экзегетические труды. Из всего этого сохранились лишь три книги к Автолику, образованному язычнику, предубежденному против христианства.

[31] Эрма (Ерма) известен как автор «Пастыря» — апокрифической книги откровений, данных Ерме в Риме пожилой женщиной и ангелом в образе пастыря (отсюда и название книги). Одной из ее главных догматических особенностей является учение о покаянии, в котором мнение некоторых учителей, утверждающих, что нет иного покаяния, кроме крещения, дополняется допущением — по милосердию Божию — возможности и даже необходимости покаяния и после крещения. Об авторитете «Пастыря» Ермы свидетельствует тот факт, что приблизительно до III в. многие церковные писатели, в том числе св. Ириней, ранний Тертуллиан и Ориген, включали его в состав новозаветного канона.

[32] Метод толкования Св. Писания является важным в различении александрийской и антиохийской школ в богословии древней Церкви. Александрийцы пользовались имеющим глубокую традицию (стоики с их истолкованием Гомера, Филон Александрийский) методом экзегезы текста как последовательности аллегорий, доступных лишь посвященным. Встречая в Библии описания обыденных сторон человеческой жизни, александрийские толкователи склонны были искать за ними другой, более глубокий, смысл, жертвуя иногда общей связью целого, контекстом. Антиохийская школа (см. с. 84) отрицательно относилась к аллегоризму, полагая, что он может привести к отрицанию буквы Писания. Вместо аллегоризма ум антиохийца начинал экзегезу с буквального смысла текста, соответствующего историческому положению вещей, и затем уже постепенно переходил к возвышенному смыслу. При таком строгом подходе во многих местах Ветхого Завета он не видел доказательств для подтверждения новозаветных истин. Можно сказать, что экзегеза александрийская была искусством; в Антиохии ей сообщали характер науки. Александрийской школе могла угрожать опасность сочинить свою Библию, а антиохийской,— остановившись на букве, забыть, что за историей должна следовать теория.

Кроме этого между школами существовали и другие различия. Так, александрийцы при обсуждении богословских вопросов использовали язык философии Платона, в Антиохии же тяготели к Аристотелю, что послужило причиной многих догматических споров (см. гл. VIII).

[33] Аммоний Мешечник Саккас был прозван так за то, что прежде будто бы был носильщиком мешков. Происходил из Александрии, где и умер в 241 г. Сначала был христианином, но, увлекшись философией, вернулся к языческой религии и стал главой школы неоплатоников.

[34] Икономия (греч.— домостроительство, управление домом, распорядок) — в специальном смысле учение о воплощении Христа, в широком — все отношение

Бога к миру и самое воплощение как часть в этом целом. Противополагается «имманентному» учению как богословию о внутренней, сокровенной жизни Пресвятой Троицы, рассматриваемой независимо от творения.

[35] Монтанисты — секта, основанная фригийцем Монтаном (о котором известно, что он был в прошлом жрецом Кибелы — Матери богов) около 2 пол. II в. Благодаря тому что монтанисты успели привлечь на свою сторону выдающегося церковного писателя Тертуллиана, их доктрина хорошо известна и не только от полемистов. Существенной стороной монтанизма является его «новое пророчество» (nova prophetia), или откровение Параклита, переданное по преимуществу экстатическим путем Монтану и его последователям. Этому откровению своих пророков монтанисты придавали общецерковное значение и дополнили им канонические книги Св. Писания как высшей частью канона. Что касается содержания монтанистического учения, то в вопросах догматических между монтанистами и кафолической Церковью не существовало никакого различия. Новые пророчества касались главным образом нравственных требований, предъявляемых христианам ввиду близкого наступления кончины мира, в novissima tempora.

[36] Алоги возникли как секта решительных противников монтанизма. Как известно, в Монтане некоторые увидели того Параклита-Утешителя, которого обещал Христос. Но об Утешителе говорится только в Четвертом Евангелии. Поэтому алоги (по замечанию проф. В. В. Болотова, «круг весьма темных, неглубоких богословских умов») признали и Евангелие от Иоанна, и Послания его, и Апокалипсис подложными — некий Киринф написал их под именем Иоанна. Предвечного бытия Сына Божия алоги также не признавали, находя, что в Евангелии сказано только, что во Иордане на Христа сошел Дух Святой.

[37] Известно, что во время гонений отрекся от Христа. Укоры совести ли или попреки христиан понуждали его подыскать себе оправдание, только стал он говорить, что не от Бога он отрекся, а от Христа, Христос же — простой человек.

[38] В трактовке Ноита модализм означает, что Бог есть сущность, снимающая противоречия и являющаяся в двух категориях как невидимая и видимая, сокровенная и являющаяся, бесстрастная и страдающая. Первая категория — Отец, вторая — Сын. Бог, хотевший страдать, явился Сыном, но от могущих вместить Он не скрыл и того, что Он есть Отец.

[39] В строгом смысле слова назвать модалистов патрипассианами нельзя. По Праксею, например, «ipse (Pater) se Filium sibi fecit», т. е. принял «образ» (modus) Сына. Тем самым он допускает, что в Боге произошла какая-то непостижимая метаморфоза. Патрипассианство получилось бы, если бы Праксей допустил, что Сам Отец вочеловечился, не изменяя своей модальности, и пострадал. Необъективность Тертуллиана в данном случае коренится в пристрастном отношении к Праксею, бывшему видным борцом против монтанизма, к которому в конце жизни примкнул сам Тертуллиан.

[40] В савеллианстве модалистическое направление нашло свое полнейшее завершение. Однако вопрос о содержании этой доктрины принадлежит к числу спорных. В сущности, он сводится к вопросу об источниках наших знаний о савеллианстве. Источниками являются: Епифаний Кипрский, Василий Великий, Феодорит, Афанасий Великий. У Карсавина савеллианство изложено усредненно, без учета разногласий источников.

[41] Евсевий Кесарийский (264—340) известен также как автор «Церковной истории», где последовательно изложена официальная история христианской Церкви, и «Хроники», в которой дан краткий обзор событий всемирной истории, доведенной до 20-х годов IV в.

[42] Догматическая система Аэтия была построена на диалектической противоположности рожденного и нерожденного. Считая эти понятия за адекватное выражение Самого существа Отца и Сына, он стоял за их полное «иносущие» (ἑτερούσιον) и с беспримерною со дней гностицизма дерзостью приписывал себе такое же совершенное звание существа Божия, которое имеет Сам Бог.

[43] «Оригеново Добротолюбие» не следует путать с другим «Добротолюбием»,

составленным Макарием Коринфским и св. Никодимом Святогорцем в конце XVIII в. и представляющим собой собрание аскетических творений IV—XV вв.

[44] Речь идет о еп. лаодикийском Аполлинарии Младшем (называемом так в отличие от своего отца Аполлинария, пресвитера в той же Лаодикии Сирийской), основателе ереси аполлинаризма, утверждавшей, что во Христе Бог — Слово заменил душу человека Иисуса, что умаляло реальность человечества во Христе и вело к монофизитству.

[45] Точка зрения Л. П. Карсавина по данному вопросу не является общепринятой в церковной истории (см., напр.: Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Ч. IV. С. 137).

[46] Подобные идеи о всеедином человеке близки философским взглядам самого Л. П. Карсавина (см. учение о «симфонической личности» в его работе «О личности» (Каунас, 1929).

[47] См. I Кор. XV: 28.

СПИСОК БИБЛИОГРАФИЧЕСКИХ СОКРАЩЕНИЙ

Aphan.— Aphanasius	
Ad Epict.	Ad Epictetum
C. Arianos or.	Contra Arianos orationes
De Syn.	De Synodis
Clemens Alexadr.— Clemens Alexandrinus	
Paedag. (Paed.)	Paedagogos
Protrep.	Protrepticos
Strom.	Stromata
Clemens Rom.— Clemens Romanus	
Дионисий Ареопагит	
De cael. hierarhia	De caeleste hierarhia
De divin. nomin.	De divinis nominis
De eccl. hierarhia	De ecclesiastica hierarhia
Epiphan. (Epiph.) — Epiphanius	
Haeres. (Haer.)	Haereses
Euseb.— Eusebius	
De eccl. theol.	De ecclesiastica theologia
Demonstr. evang.	Demonstratio evangelica
Hieron.— Hieronymus	
ep. ad Aug.	epistola ad Augustum
ep. ad Av.	epistola ad Avitum
Hippol.— Hippolitus	
Philosoph. (Philos.)	Philosophumena
Ignat. Ant.— Ignatius Antiohius	
ad Eph.	ad Ephesios
ad Magn.	ad Magnetes
ad Philad.	ad Philadelphenos
ad Smyrn.	ad Smyrnaeos
ad Trall.	ad Trallianos
Iustin.— Iustinus	
Apol.	Apologia
Dial.	Dialogos
Origenes	
C. Celsum	Contra Celsum
De orat.	De oratione
De Princ.	De Principiis
Exhort. ad mart.	Exhortatio ad martyros
In Cant. Cant.	In Cantum Cantuum
In Iohann. (In Ioh.)	In Iohannem

	In Math.	In Matheam
	In I Reg.	In I Regnorum
Plotin		
	Enn.	Enneades
Tatianus		
	c. graecus	corpus graecus
Tertull.— Tertullianus		
	Adv. Prax.	Adversus Praxeam
Theophil.— Theophilus		
	Ad Diogn.	Ad Diognetum

СОДЕРЖАНИЕ